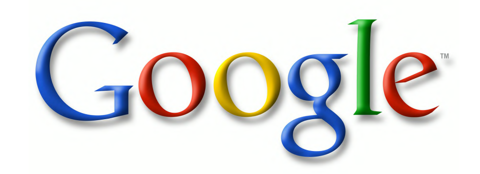



A 810,641





Geo. S. Morris,
June 28, 1875.

Die

Einheit des Seelenlebens

aus den Principien

der

Aristotelischen Philosophie

entwickelt

von

J. Herman Schell,
Dr. Phil.

Freiburg im Breisgau.
Verlag von Franz Jos. Scheuble.
1873.

Manet trinitas, mens, amor, notitia, et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis, itaque omnia in omnibus . . . et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia.

S. Augustinus.

Seiner

Hochwürden Hochwohlgeboren

Herrn

Franz Brentano,

Doctor und Professor der Philosophie an der k. b. Julius-Maximilians-Universität Würzburg,

meinem hochverehrten Lehrer

in treuer Dankbarkeit

gewidmet.

Buchdruckerei von F. J. Scheuble.

Vorwort.

Die während der letzten Jahrzehnte veröffentlichten zum Theil sehr dankenswerthen Untersuchungen über die aristotelische Psychologie haben, wie mir scheint, eine Arbeit, welche die Einheit des Seelenlebens auf Grundlage der aristotelischen Philosophie nachzuweisen beabsichtigt, eher nothwendig, keineswegs aber überflüssig gemacht. Denn einerseits wurden zwar die einzelnen Seelentheile mit eingehender Sorgfalt untersucht, nicht jedoch die Gesetze ihrer Wechselbeziehungen, durch welche das Seelenleben als innig einheitliches wissenschaftlich erklärt wird; andrerseits hat Zeller in seiner Untersuchung über diesen Gegenstand die Hauptfrage, ob nämlich die aristotelische Philosophie die thatsächliche Einheit des Seelenlebens zu erklären vermöge, negativ beantwortet, während die von Leonh. Schneider (Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, Passau 1867, p. 79. sq.) versuchte Rechtfertigung des großen Philosophen in keiner Weise der vollen historischen und psychologischen Wahrheit gerecht wird.

Um nun in ersprießlicher Weise diese Untersuchung zu unternehmen, schien es mir zuvörderst nothwendig, die grundlegenden metaphysischen Begriffe (des Ganzen und des Theils, des Actes und der Potenz, der Gattungs- und Artverschiedenheit, und deren metaphysischer Bedeutung), sowie die fundamentale Eintheilung der psychischen Phänomene, und deren allgemeinste Eigenschaften darzulegen.

Nach diesem versuchte ich zu beweisen, daß und warum Aristoteles die örtliche Einheit des Subjectes des Seelenlebens, insofern es ein körperliches ist, behaupte: weil die Beantwortung dieser Frage und die Begründung derselben nicht wenig dazu

beiträgt, die Richtigkeit des der Hauptuntersuchung zu Grund liegenden Verständnisses der aristotelischen Psychologie zu erproben, zumal die Lehre von der Einheit des körperlichen Organs der Seelenthätigkeiten naturgemäß in engem Zusammenhang mit jenen Theoremen steht, welche das Wechselverhältniß der einzelnen Empfindungen wie der seelischen Acte überhaupt bestimmen.

Der wirkliche Nachweis nun, daß die aristotelische Psychologie die thatsächliche Einheit des Seelenlebens wissenschaftlich zu erklären vermöge, ist dann geliefert, wenn die innige Wechseldurchdringung der verschiedenartigen psychischen Elemente begrifflich vermittelt ist.

Die Betrachtung dessen, was in der Seele ist und vorgeht, kann und muß zunächst eine zweifache sein: entweder betrachten wir die psychischen Erscheinungen insofern, als in ihnen etwas in der Seele gegenständlich, intentional geworden ist, — als intentionales Object; oder insofern die Seele sich durch sie in eigenthümlicher Weise bethätigt — als Act.

1. Da aber der psychischen Empirie zufolge jeder psychische Act nicht blos ein anderes inexistent macht, sondern stets gleichzeitig und unwillkürlich selbst intentional gegenwärtig, d. h. bewußt und gefühlt wird, so ist die erste Untersuchung, wie und warum die psychischen Acte selbst als Object in das Seelenleben eintreten, dessen nächster und erster Gegenstand die Empfindungsqualitäten sind? wie es ferner möglich sei, daß die Seele diesen Act als jenen erkennen, durch welchen sie dieses oder jenes einzelne Object sich gegenständlich machte?

Außer dieser Unterscheidung von Act und intentionalem Object und innerhalb derselben finden sich noch zwei andere Unterschiede: Denn weder sind alle Seelenphänomene bezüglich dessen, was durch sie intentional (gedacht und gefühlt) wird, homogen, noch auch bezüglich der Form, in welcher jene Objecte in das Seelenleben eintreten.

2. Es sind nämlich in ersterer Hinsicht die Qualitäten der Sinneswahrnehmung unter sich sowol, als von den Objecten des innern Bewußtseins wie der Gedächtniß-(Phantasie-)Vorstellungen durchaus verschieden. Denn Farbe und Begierde, Geruch und

Neigung, Wärme und Urtheil, Härte und Vorstellung, Süße und Ort, Größe und Zeit, Ton und Entfernung, Richtung und Zeit, Empfundenes und Phantasirtes sind theils gar nicht, theils kaum vergleichbar. Alle diese Gattungen aber sind Gegenstand des Seelenlebens, und jedes Element tritt in der Seele zu jedem andern noch so verschiedenen Elemente in die innigsten Beziehungen. Wie ist es nun möglich, daß diese heterogenen Objecte in der Seele, als zusammengehörig oder gleichzeitig, oder unter irgend einer andern Wechselbeziehung erscheinen?

3. Wenn jedoch dieses als möglich und nothwendig begriffen ist, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit; denn auch die Formen, in welchen diese heterogenen Dinge Gegenstand des Seelenlebens werden, sind heterogen. Oder, welche Aehnlichkeit hat Vorstellung und Wahl, Urtheil und Stimmung? Welche Aehnlichkeit besteht zwischen der Vorstellung und der Anerkennung derselben im Urtheil? zwischen der Freude und dem energischen Entschluß? zwischen der Wärmeempfindung und dem Gottesgedanken? zwischen der thierischen Begierde und heiliger Liebe? — Und dennoch durchdringen sich alle diese Formen mit unsagbarer und kaum unterscheidbarer Innigkeit in demselben Objecte! Der Lauf der Gedanken, die Weise der Beurtheilung ist nicht blos von Vorstellungen und Erkenntnissen, sondern auch von Gefühlen und Stimmungen abhängig; die Strebungen hinwieder sind ebenso von Ideen und Meinungen, als von Neigungen und Lust beeinflußt. In jedem Acte ist die Seele nach allen ihren Vermögen thätig, nie ausschließlich denkend, nie ausschließlich strebend.

Wenn diese dreifache Wechseleinwohnung der Elemente des Seelenlebens aus den Gesetzen der aristotelischen Philosophie erklärt ist, dann scheint mir die Aufgabe gelöst, an welche ich mich versuchend gewagt habe.

Das Beweisverfahren ist einerseits ein psychologisches, auf Grund der aristotelischen Principien, andrerseits ein exegetisches. In letzterer Beziehung könnte die Abhandlung für das zweite Capitel des dritten Buches von der Seele, und für das siebente Capitel des Buches über die Sinne und Sinnesobjecte als Commentar dienen.

Schließlich erfülle ich noch eine freudige Pflicht, indem ich den Gefühlen innigster Dankbarkeit, welche ich meinen hochverehrten Lehrern in der Philosophie, den Herren Hofrath Professor Dr. Jakob Sengler in Freiburg und Professor Dr. Franz Brentano in Würzburg schulde, öffentlichen Ausdruck gebe.

Insbesondere aber spreche ich noch meinen tiefgefühltesten Dank aus dem hochw. Herrn Repetitor Wilhelm Dehm in Freiburg, der in dankenswerthester Weise mich die Wissenschaft lieben und suchen lehrte.

„Doch Du, der andern Meister Licht und Ehre!
Der lange Fleiß sei und die große Liebe,
Mit der nach Deinem Buch ich griff, mir günstig!"

Freiburg i. B., am 25. Juli 1872.

Inhalt.



Erstes Capitel.

Von den Theilen und Vermögen der Seele.

Die Namen und Begriffe, in welchen Aristoteles das auf die Seele bezügliche ausdrückt, beziehen sich theils auf die Substanz der Seele, theils auf Accidenzen derselben. Von einem andern Gesichtspunkte aus scheiden sich dieselben in Möglichkeiten und Energien, und mit Rücksicht auf das Verhalten der Seele in active und passive Wirkungen. Die Grund-Unterscheidung betrifft jedoch das Verhältniß substantieller und accidentaler Seelentheile. Wenngleich Aristoteles den Namen „Theil" (*μόριον*) ebensowohl von den Theilen der Substanz als den Accidenzen gebraucht, so ist dennoch sicher, daß er beide Begriffe bestimmt unterscheidet. Denn von einem Accidens kann nicht gesagt werden, es könne getrennt für sich fortbestehen, wie dies von dem Geiste des Menschen gesagt wird. Ehe jedoch bestimmt werden kann, welches der Begriff, die Berechtigung und Anwendung der substantialen und accidentalen Seelentheile sei, müssen die ontologischen Grundbegriffe untersucht werden, aus welchen die Unterscheidung derartiger Theile und der Werth derselben erhellt.

Artikel 1.

Die Begriffe der Potenz und des Actes, der Gattung und der Categorie beruhen auf den drei allgemeinen Eigenschaften alles Seienden, daß es wirklich ist, daß es etwas ist, und daß es Eines ist, und verhalten sich daher ähnlich wie diese.

Das Seiende läßt sich in der allgemeinsten Weise betrachten, insofern es ein thatsächliches ist oder existirt, insofern es etwas,

ein sachliches, ein wesenhaftes ist. Diese Betrachtungsweisen besagen jedoch keine Theilung des Seienden, sondern sind die obersten Gesichtspunkte unseres Denkens und unserer Vorstellungsweise. Denn in jeder Vorstellung erkennen wir ein irgendwie beschaffenes als wirklich (wenn nicht ein höheres widerspricht) unterschieden nach seinen Theilen. Diese Begriffe sind keine Gattungen, noch Categorien, noch Theile des Seienden, [1]) sondern geben vereinigt den deutlichen abstracten Begriff des Seienden. Keiner dieser drei Begriffe kann von dem andern getrennt werden: wer eine Einheit denkt, muß dieselbe als in irgend einer Gattung und Art verwirklicht denken. Auch jene Begriffe des essentialen Seins, welche wir verneinen, denken wir so, als ob sie existirten; indem wir die Existenz der Rose verneinen, verneinen wir nicht einen Theil einer Sache, welche irgendwie als reale Möglichkeit durch Gattung und Art bestimmt noch fortbestehen bliebe, sondern

---

[1]) Die Antwort auf diese „schwierigste" Frage, welche Aristoteles **Metaph.** III 1. 996. a. 4 sq. aufgeworfen, giebt er **Metaph IV 2. 1003. b. 23 sq.** *ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἔστιν ἄνδρωπος καὶ ἔστιν ἄνδρωπος· δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός. ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν.* . . . . . **X. 2. 1053 b. 9. 16 sq.** III 4. 999 b. 21. Zu der angeführten Stelle bemerkt S. Thomas von Aquino in seinem Commentar: **Sciendum est enim, quod hoc nomen, Homo imponitur a quidditate sive a natura hominis, et hoc nomen, Res, imponitur a quidditate tantum** (was die Späteren **Esse essentiae** nannten); **hoc vero nomen, Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens vel indivisum. Idem autem est quod habet essentiam, et quidditatem per illam essentiam et quod est in se indivisum. Unde ista tria Res, Ens, Unum significant omnino idem, sed secundum diversas rationes. Com. ad Metaphys. lib. IV. l. 2. b. cf. c; X. l. 3. d.** insbesondere **De Veritate qu. I a. 1. c.** Hier weist Aristoteles und mit ihm Thomas die platonisch-pythagoraeische Behauptung zurück, die Dinge seien durch andere formale Theile wirklich, wesenhaft und einheitlich (subsistent bezhgsw. persönlich). Diese von den Arabern und späteren Scholastikern aufgenommene Anschauung begründete nothwendig wesentliche Abweichungen von der peripatetischen Philosophie, welche der hl. Thomas vollkommen und rein dargelegt und weitergeführt hatte.

wir verneinen die ganze Sache und sagen, sie sei ebenso in Möglichkeit Pflanze, und in Möglichkeit roth, als in Möglichkeit existent.

Ganz anders verhält es sich also mit den durch diese Begriffe ausgedrückten Unterschieden, als mit jenen der metaphysischen oder logischen Theile. Denken und Wollen schließen sich, obgleich sie sich innerlich bedingen, nicht in der Weise ein, daß sie dieselbe Sache denselben Sein nach besagen; die Substanz ist nicht das ganze Ding, der Willensentschluß ist nicht die ganze Seele; Denken und Größe gehören zu derselben Wesenseinheit, ohne identisch zu sein dem Sein nach weder unter sich noch mit dem Ganzen. Existenz dagegen bezeichnet keinen Theil des Dings, auch keinen metaphysischen, sondern das ganze Ding als innere formale Ursache seiner Wirklichkeit. — Doch ist damit nicht anzunehmen die Dinge seien immer und ewig wirklich? Denn was die Ursache seines Seins ist, ist ewig; wird von Einigen gefolgert. Man übersah hiebei, daß die immanente (formale) Ursache des Seins erst durch die schöpferische Ursache, also zeitlich diese innere Seins-Ursache ist und das Sein giebt.[1]) Ebenso ja ist das Ding durch sich und nicht durch ein anderes, das was es ist, ohne dieses ewig zu sein.

Wenn jedoch auch Sein und Wesen und Einheit real identisch sind, so bezeichnen doch die unter diesen Gesichtspunkten sich ergebenden Unterschiede, Theile des metaphysischen Dings. Denn wenn das concrete Ding als Essenz betrachtet wird, so ergeben sich durch die Heterogeneität der einzelnen Momente seines Wesens die Unterschiede der metaphysischen Theile. Das ganze Ding kann nicht als ähnlich mit sich selbst

---

[1]) Daher sind die geistigen Wesen, welche nicht physisch zusammengesetzt sind, unsterblich; denn bei ihnen ist kein Theil die Ursache des Seins, sondern das Ganze: quod enim alicui convenit secundum se, numquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari separato eo per quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae. Unum quodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Thom. Summa. I. q. 50. a 5.

in jeder Hinsicht begriffen werden. Es wird vielmehr unter verschiedenen Gattungs- und Art-Begriffen als wirklich gedacht, wie die Seele unter den Begriffen eines denkenden und eines wollenden Wesens. Das ganze als Essenz ist also für den abstrahirenden Verstand unterscheidbar nach derartigen Unterschieden, welche eine innere und völlige Verschiedenheit des Unterschiedenen besagen.

Betrachten wir ferner das Ding als Wirkliches, Thatsächliches, so können wir sowohl das Ganze wie die Theile als möglich oder als wirklich denken, indem wir das Werden und Vergehen der Dinge und den Wechsel der Eigenschaften bemerken. Was diesen Veränderungen ganz oder theilweise nicht unterworfen ist, erscheint als nothwendig, entweder schlechthin oder in gewisser Beziehung. Nach diesem Gesichtspunkte werden also keine Realitäten unterschieden,[1]) sondern die unterschiedenen Wesenstheile werden in bestimmter Weise gedacht.

Indem diese essentialen oder sachlichen Theile nicht blos miteinander und nach den verschiedenen Zuständlichkeiten ihres Seins, sondern auch mit dem Ganzen als solchem verglichen werden, werden dieselben als Theile erkannt. Als Theile stehen sie jedoch zu dem Ganzen in mannigfachen Verhältnissen, welche durch die Categorien, als die Formen der verschiedenen Weisen der Inexistenz ausgedrückt werden. Denn die Inexistenz ist die Seinsweise des Theiles, die Subsistenz die Seinsweise des Ganzen als solches.

Die Dinge sind demnach unterscheidbar in sich nach den heterogenen Theilen, nach Act und Potenz, und nach den verschiedenen Weisen, wie die Theile dem Ganzen zukommen. Die

---

[1]) Der Grund liegt darin, daß die wirkliche Existenz kein Gattungsbegriff ist. Ein solcher wäre der Begriff Existenz jedoch dann, wenn er, wie die Begriffe animalitas rationalitas, etwas zu einem ohne ihn schon irgendwie etwas bezeichnenden Begriff hinzufügte, wie die animalitas zu der Körperlichkeit, oder wie die Größe zu dem substantiellen Begriff des Wassers. Dann allerdings könnte sich ein Ding einem abgesehen von der Existenz actuellen Theile nach in der Möglichkeit zu dieser Gattungswirklichkeit verhalten, oder wenigstens sich also zu einer Existenz oder Subsistenz verhaltend gedacht werden. Weil hingegen die Existenz ein Gattungsbegriff ist, kann nichts irgendwie seiend Gedachtes zu ihr als in Möglichkeit seiend gedacht werden. cf. Metaph. VIII. 6. 1045. a. 25 sq.

Begriffe der Gattung und Categorie besagen demnach nicht dieselben, sondern andere Grundformen des Denkens. Da dieses jedoch gewöhnlich nicht von den Commentatoren des Aristoteles angenommen wird, so werden wir den Nachweis zu liefern versuchen.

1. Der Begriff der Gattung bezeichnet nicht jede beliebige Allgemeinheit, sondern eine solche, welche die Grenze der Synonymie und den Kreis des aus- und in-einander Werdens einiger Einzeldinge ausdrückt, so daß weder ein weiterer noch engerer Kreis der Synonymie und des aus- und in-einander Werdens möglich ist. In diesen zwei Eigenschaften sind die Criterien der Heterogeneität gegeben a) Synonymie [1]) oder eine solche Aehnlichkeit der unter den Gattungsbegriff fallenden Dinge, insofern sie unter denselben fallen, welche directe Vergleichbarkeit und Contrarietät mit sich bringt. Hieraus ergiebt sich zugleich, daß die metaphysische Classification nicht mit andern Classificationen sich kreuzen darf, sondern inner ihrer Realität bleiben muß. Ferner ergiebt sich hieraus, daß es nicht höhere und niederere Gattungen in derselben Linie geben kann, sondern nur Eine einzige, über welcher nur Aehnlichkeit der A n a l o g i e nach und H e t e r o g e n e i t ä t, und unter welcher nur s p e z i f i s c h e Verschiedenheit sich findet.

b) Auf der Synonymie beruht die Möglichkeit des aus- und in-einander Werdens, die Einheit der *ὕλη* oder realen Möglichkeit. [2]) In anderer Weise natürlich gilt dieses von den Gattungen geistigen Seins. In den psychischen Energien jedoch gilt das aus- und in-einander Werden derselben vollkommen, indem die Vorstellungen sich auflösen und verbinden und Urtheile erzeugen; die Gefühle sich mischen und Begierden erregen.

Wenn demnach nur Eine Gattung in Einer Linie des Seienden möglich, und Categorie und Gattung dasselbe sind, so

---

[1]) cf. Anal. post. II 13. 96. b. 19. Top. IV 6. 127. b. 6; 3. 123. a. 28; Metaph. V 28. b. 9 (vgl. Brentano, die Bedeutungen des Seienden. Freiburg 1862. pg. 99.): *ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται . . οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι.* Metaph. VII. 10. 1035. a. 25.

[2]) cf. Metaph. III 3. 998. b. 14. XII. 5. 1071. a. 24. XIV 2. 1089. b. 27

folgt, daß die Unterscheidung der Accidenzen, der physischen und psychischen nach der Categorientafel sich vollziehen muß. Alles, was inner einer Categorie ist, — dies folgt — ist des aus- und in-einander Werdens fähig. Alle Acte der Seele, durch welche sie activ ist, wären unter sich homogen, also wäre Kaufen und Abstrahiren und Verdauen homogen. Fühlen und Warmwerden wäre ein und dasselbe Leiden der Seele. Die Seelenvermögen oder die Potenzen wären nicht sensitive, begehrende, denkende und wollende Potenz, sondern eine einzige δύναμις des Leidens, und eine solche des Wirkens. Denken und Wollen wäre nicht heterogen. Die Tugend wäre schlechthin betrachtet verwandter mit der Dreiecksgestalt, als mit der gerechten Handlung. Wissenschaft und Kugelform wären ähnlicher als Größe und Kugelform. Es ist aus diesen Anwendungen klar, daß das vorausgesetzte Princip nicht aristotelisch ist, daß nämlich der Begriff der Gattung, welchen Aristoteles durch die erwähnten zwei Criterien bestimmt, nicht identisch ist mit dem Begriff der Categorie, welcher der Aufstellung der Categorientafel zu Grunde liegt.

Aristoteles selbst bringt die Categorien bei der Aufzählung der psychischen Gattungen, der Unterscheidung substantialer und accidentaler Seelentheile nicht zur Anwendung; offenbar weil er die Gattungen der Dinge zur Erkenntniß und methodischen Untersuchung derselben nicht mit den Categorien als gleichbedeutend faßte. Ja er befindet sich sogar im Gegensatze zu seiner Categorientafel, da er sagt, in jeder Gattung sei ein actives und ein passives Princip zu unterscheiden,[1]) während Wirken und Leiden verschiedene Categorien bezeichnen.

2. Die Categorien bezeichnen in der That nicht die höchsten Gattungen des realen, sachhaltigen, quidditativen Seins, sondern die Weisen, wie die einzelnen metaphysischen, heterogenen Theile des Dings sich zu diesem als dem Ganzen verhalten. Dies ist das Resultat der betreffenden Untersuchung Brentano's über die Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles. „Da nun . . . das ὄν nicht blos nach der Analogie der Proportionalität, sondern —

[1]) cf. Metaph. XII 5. 1071. a. 3 sq. XIV 2. 1089. a. 27. b. 27. De an. III. 5. 430. a. 10.

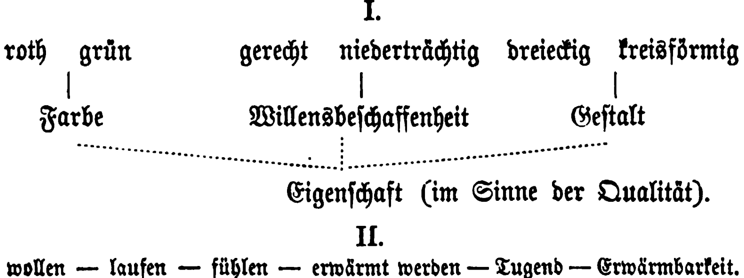
und dies ist, was Aristoteles vorzüglich betont — auch nach der Analogie zum gleichen Terminus von den höchsten Gattungen prädicirt wird, so muß es nach den verschiedenen Weisen des Verhaltens zu ein und demselben Terminus in dieselben zerfallen. Dieser aber ist jenes Sein, hinsichtlich dessen alle seiend genannt werden, das Seiende im ersten und eigentlichsten Sinne. Das eigentlichste und vor allen andern Seiende ist aber ...... die *οὐσία*, die erste nnd eigentlichste *οὐσία* aber ist die *πρώτη οὐσία*, die individuelle Substanz; was immer sonst ist, ist, weil es in ihr sich irgendwie findet. Hier haben wir also den Terminus für alles Seiende, welcher Categorie es auch angehören möge, und nach der verschiedenen Weise des Verhaltens zu diesem Terminus, also nach der Verschiedenheit des Verhältnisses zur ersten Substanz werden wir ein Seiendes vom andern zu unterscheiden und folglich die Unterschiede der höchsten Seinsbegriffe, der Categorien zu bestimmen haben." [1]) Er bestimmt dieses auch von einem andern Gesichtspunkte aus, indem er die aristotelische Lehre zu Hülfe nimmt, daß nicht die Substanz als solche die Materie der Accidenzen sei, sondern, daß in jeder Categorie eine eigenthümliche *ὕλη* erfordert werde. „Wenn demnach die erste Substanz es ist, welche allen Accidenzen als Subject zu Grunde liegt, so ist klar, daß von den höchsten Gattungen der Accidenzen jede eine andere Weise der Inhärenz, ein besonderes Verhältniß zur ersten Substanz aufweisen muß, und daß gerade nach der Verschiedenheit ihres Verhaltens zur ersten Substanz nicht blos Substanz und Accidens, sondern auch die accidentellen Categorien untereinander sich unterscheiden." [2]) Hieraus ergiebt sich, daß in der Categorieneintheilung jene Begriffe, durch welche das quidditative Sein, der Inhalt des Seins und die eigentliche Realität, sowie deren höchste Verschiedenheiten bestimmt werden, nicht maßgebend sind, sondern nur die Verschiedenheit des Verhältnisses

---

[1]) Vgl. a. a. O. 109. 110.

[2]) Vgl. a. a. O. 112. Analyt. preor. I. 37. p. 49 a. 6: *τὸ δ᾽ὑπάρχειν τόδε τῷδε . . . τοσαυταχῶς λεπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται.* I. 46. p. 51. b. 22. Top. I. 108. a. 7. Phys. I. 7. 191. a. 7. de part. an. I. 5. 645. b. 6. 9. Metaph. III. 6. 1003. a. 7.

der durch Gattungsbegriffe abstract ausgedrückten Realitäten zum metaphysischen Ganzen. Dieses Verhältniß der Beziehung ist jedoch für sachlich verwandte, homogene Begriffe oft ein verschiedenes, dagegen ein ähnliches für ihrer innern Natur nach ganz unvergleichbare Begriffe. Die Tugend z. B., obgleich ihrer innern Natur nach mit Willensenergien verwandt, ist ihrer Inexistenzweise in dem metaphysischen Ganzen nach mit der Gestalt und der Farbe verwandter; fast durchgehends ist ein ähnliches Mißverhältniß zwischen den unter die Categorien des Wirkens und Leidens fallenden Begriffen. Geist und Körper gehören derselben Categorie an vermöge ihrer Beziehung zu dem Concretum, während die Criterien der Homogeneität in keiner Weise bei beiden Begriffen wirklich sind. Ueberhaupt drücken die meisten Categorien kein reales Sein aus, außer den Categorien der Größe, des Ortes und der Zeit, welche auch Gattungen zugleich sind. Das bisher Entwickelte wird klar aus einer Vergleichung der bezüglichen Begriffe:



Von diesen zwei Classen allgemeiner Begriffe entspricht der Begriff der essentialen Gattung mehr den Criterien, welche Aristoteles aufstellt, als die Begriffe, in welchen das Verhältniß zum Subjecte ausgedrückt wird. Denn der Kreis der Dinge und Eigenschaften, welche aus- und in-einander entstehen können, ist nicht bestimmt durch die Aehnlichkeit der Inexistenz in dem metaphysischen Ganzen, sondern durch die Homogeneität der Natur. Die Accidenzen sind daher vor allem nach ihrer Gattung zu erkennen, und dann nach dem nähern Verhältniß zum Subject. Wenn nun mehrere Gattungen in ähnlicher Weise dem metaphysischen

Ganzen inexistiren, so ist dies eine Aehnlichkeit der Analogie nach in Beziehung auf die Inexistenzweise; nicht aber eine Aehnlichkeit der innern Beschaffenheit, und vermag daher keine höhere Gattung in dem engern Sinne zu constituiren.

Aus dieser Trennung des Gattungs- und Categoriebegriffes geht nun hervor, warum Aristoteles die psychischen Energien nicht mit dem physischen Leiden zur Einheit des Vermögens verband. Dies wäre nothwendig gewesen, wenn Categorie gleich Gattung, Gattung gleich Einheit der ὕλη ist. Das psychische und physische Leiden aber wäre in einer Categorie des Leidens.

Ferner erklärt sich die Unterscheidung heterogener Theile in dem Seelenwesen selbst, welche nicht möglich ist, wenn die Einheit der Categorie, welche Körper und Geist umfaßt, Einheit der Gattung ist.

Die Gattungen, nicht die Categorien sind es also, durch welche ein reales Seiendes in abstracter Weise nach seiner absoluten Beschaffenheit erkannt wird; die Gattungen sind es, innerhalb welcher die drei Principien anzunehmen sind: Materie, Privationsform und Form, und welche den Kreis der Verwandelbarkeit bestimmen.

Artikel 2.

Die Seelensubstanz ist nach Theilen unterscheidbar, insofern sie unter verschiedenen Gattungsbegriffen gedacht werden kann; diese Unterschiede sind daher keine actualen, sondern virtuale.

Wenn Aristoteles von Theilen des Seelenwesens spricht, so sind dies keine quantitativen Theile, noch chemische, noch logische, noch solche der Categorien, noch Materie und Form; denn die Seele ist keine Größe,[1] obgleich sie in einer solchen ist; sie ist ferner nicht aus den Elementen gemischt.[2] Der sensitive und geistige Theil verhalten sich ferner nicht als Differenzen des vegetativen, welcher vielmehr selbst eine Spezies der Gattung be-

---

[1] De motu an. 9. *τοῦτο δ' ἐστιν ἡ ψυχή, ἕτερον μὲν οὖσα τοῦ μεγέθους τοῦ τοιούτου, ἐν τούτῳ δ' οὖσα.* 703. a. 2.

[2] de an. I 5. 409 a. 23 sq.

seelter Wesen ist; kann ja auch eine Differenz nicht für sich unsterblich sein. Da ferner die ganze Seele als formaler Theil der beseelten Substanz in die Categorie der Substanz fällt, kann sie selbst nicht aus Form und Materie bestehen. Die Theile des Seelenwesens bestimmt Aristoteles vielmehr nach der Gattungsverschiedenheit der von der Seele ausgehenden Functionen, jedoch nicht für sich allein; sondern nach einer solchen, welche einseitige oder wechselseitige Trennbarkeit zuläßt. Alle jene Acte, welche zwar heterogen, aber immer und ausnahmslos verbunden erscheinen, haben ihren Grund in einem substantiellen Seelentheile,[1]) oder in einer untheilbaren Substanz. Die ernährende und erzeugende Thätigkeit ist normal nie getrennt, ebenso nicht Wahrnehmen und Gefühl,[2]) ebenso nicht Denken und Wollen; wohl aber sind diese drei Gruppen nicht nothwendig verbunden, und sind daher verschiedenen Seelentheilen nach angehörig.

Der sensitive Seelentheil ist ganz und gar nicht trennbar von dem vegetativen, und dieser nicht von dem Körpersein; die niederern aber von den höhern, auch von dem Geiste. Dieser jedoch ist selbständig trennbar und kann ohne Körper bestehen und thätig sein.

Es entspricht also einem substantiellen Seelentheile nicht eine einzige Gattung von Accidenzen, sondern ein Kreis von Gattungen, welche ihrer Natur nach zu einem Lebensgrad verbunden sind.

Diese Scheidung von Seelentheilen ist jedoch keine solche, welche eine Mehrheit von Substanzen besagt: die einzelnen Theile sind nicht actual verschieden, sondern nur der Kraft nach, nämlich insofern, als sie getrennt gedacht werden und existiren können. Wenn Aristoteles zuweilen sagt, der Geist sei dem Subjecte nach von dem Körper verschieden, nicht blos trennbar, sondern getrennt,[3]) er sei eine actuelle Substanz, so behauptet er hiermit keine Mehr-

---

[1]) cf. de an. I 5. II 2. 3. 414. a. 29 sq.

[2]) De an. II 2. 413. b. 23; 3. 414. a. 1; III 11. 434. a. 1. de somn. 1. 454. b. 28. de mot. an. 8. 701. b. 36.

[3]) De an. I 4. 408. b. 18. III 4. 429. b. 5: *τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός*. 5. 430. a. 17.

heit der menschlichen Seelen, sondern negirt jene Weisen der substantiellen Vereinigung, durch welche die Natur der Componenten verändert wird, wie z. B. durch chemische Vermischung, durch Durchdrungenwerden des Körpers von dem sensitiven Lebensprincip. Geist und Leib sind nicht verbunden durch Contiguität, oder örtliche Gleichheit, oder ein anderes Accidens, noch durch Gemeinschaft einer dritten Substanz. Gleichwohl behauptet Aristoteles den Geist stets als *μέρος* der Seele;[1]) das positive Verhältniß jedoch anzugeben, wie Geist und Leib sich verhalten, vermochte er nicht, da eine Analogie hievon in den Vereinigungsweisen der Elemente nicht vorhanden ist. Nur dies fordert die thatsächliche Einheit des sinnlichen und geistigen Bewußtseins, eine derartige Einheit der substantiellen Theile anzunehmen, durch welche jene möglich wird. Welcher Art jedoch diese Einheit sei, ist von ihm nicht angegeben. Wenn gesagt wird, Geist und Leib verhalten sich wie Act und Potenz und seien daher zu einer realen Einheit vereinbar, so ist dies richtig und auch von Aristoteles so gelehrt;[2]) aber im strengen Sinn ist die ganze Seele Act; wie in ihr die Theile Eines seien, ist die Schwierigkeit. Wenn jedoch auf diese Frage die Wissenschaft in allen Gebieten keine bestimmte Antwort geben konnte, so bürgt der strenge aristotelische Theilbegriff, welcher keinen realen Unterschied inner des concreten Ganzen setzt, für die Nothwendigkeit der Substanzeinheit der Seele, soweit diese als nothwendig dargethan und eingesehen werden kann. Ungerechtfertigt ist also der Vorwurf, Aristoteles habe in seiner Psychologie die Einheit der Seele nicht aus seinen metaphysischen Grundsätzen begrifflich vermitteln können.[3])

---

[1]) cf. de an. I 5. 410. b. 25; 6. 411. b. 1 sq. 6: *τι οὖν δή ποτε συνέγει τὴν ψυχήν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τόγε σῶμα. δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν: ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ ἐκεῖνο μάλιστ' ἂν εἴη ψυχή. δεήσει δὲ καὶ πάλιν κἀκεῖνο ζητεῖν, πότερον ἓν ἢ πολυμερές. εἰ μὲν γὰρ ἕν, διὰ τί οὐκ εὐθέως καὶ ἡ ψυχὴ ἕν; εἰ δὲ μεριστόν, πάλιν ὁ λογος ζητήσει τί τὸ συνέχον ἐκεῖνο, καὶ οὕτω δὴ πρόεισι ἐπι τὸ ἄπειρον.*

[2]) Metaph. VIII 6. 1045. b. 17 . . . *ἓν γάρ τι ἐστι ἕκαστον καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν.* de an. II. 1. 2.

[3]) Vergl. Zeller, Gesch. der griech. Philosophie, 2. Aufl. Tübingen 1862. II. 2. p. 467.

Dieser Vorwurf beruht auf der Anschauung, die substantielle Einheit, Individualität und Persönlichkeit [1]) sei durch einen Theil des concreten Ganzen, durch eine Realität zu erklären. Die Individualität ist nur eine andere Bezeichnung für jene Einheit, welche transzendentale Eigenthümlichkeit jedes Seienden als solchen ist; sie wird Persönlichkeit genannt, wenn das Seiende eine geistige Natur ist. Denn was fügt der Begriff der Individualität zu dem Begriffe des Seienden und Einzelnen hinzu? [2]) Nicht die Unmittheilbarkeit, nicht das Fürsichsein, nicht die actuelle Ungetheiltheit. „Wodurch also etwas ein Seiendes ist, ist es Eines," d. h. ein Individuelles oder Persönliches. Wenn also die materielle Ursache des Seins die reale Materie ist, so ist diese auch das materielle Individuationsprincip; wenn die substantielle Form Ursache des (quidditativen und existentialen) Seins ist, so ist sie auch formale Ursache der Individualität. Denn das Eine und das Etwas und das Wirkliche sind convertible Begriffe. Hieraus erklärt sich, wie bei Aristoteles [3]) die wechselnde Annahme der Materie und der Form als Grundes des Einzeldaseins zu verstehen sei. Im strengen Sinne kann kein innerer Theil angegeben werden, aus welchem sich die Natur, die Existenz und Individualität erklärt, [4]) weil diese Begriffe die

---

[1]) Daß dieselbe nicht durch Accidenzen, seien es Acte des Selbstbewußtseins oder des Willens als Selbstbestimmung, zu erklären sei, wie einige der Neuern wollen, ist sowohl an sich, wie für das aristotelische Lehrsystem offenbar, wenn nicht einmal ein substantieller Theil zur Erklärung der Individualität und Persönlichkeit genügt.

[2]) Wir stellen hier nicht die spezifische Natur und das Individuum gegenüber, sondern jene zwei Auffassungsweisen der ersten Substanz, durch deren erste dieselbe nach ihrem sachhaltigen Sein als solchem (reduplicative) begriffen wird, und deren zweite die erste Substanz als einzelne (individuelle), insofern dieselbe eine einzelne (individuelle) ist, ausdrückt.

[3]) Analog bei Thomas.

[4]) cf. Metaph. VIII 6. 1045. a. 25 sq. Aristoteles wirft die Aporie auf, wodurch Form und Materie Eines, ein Suppositum würden, nämlich wodurch als innere Ursache abgesehen von dem Wirkenden. Bezüglich dessen nun, was weder sensible noch geistige Materie hat, ist klar, daß es keines andern Seins bedarf, durch welches dasselbe Eines würde. Denn es ist schlechthin einfach durch sich selbst seiend. Wie aber etwas seiend ist, so ist es Eines

höchsten Begriffe, und daher ebensowenig durch Gattungs- und Artbegriffe definirbar, wie die Axiome durch höhere, allgemeinere Sätze beweisbar sind. Auch die Unterscheidung von Form und Materie erklärt die Natur der Dinge nicht so, wie die Unterscheidung der Elemente des Bewußtseins die Natur dieses erklärt: denn letztere weist reale Bestandtheile auf, erstere nicht, sondern faßt ein Ding, insofern es wirklich ist, als Form, insofern diese Wirklichkeit das Aequivalent eines andern, jetzt nicht wirklichen Seins ist, als Materie. Diese Materie ist eine reale, jedoch nicht durch sich, sondern durch die gegenwärtige Form, oder einen Theil derselben. Wäre die Materie an sich und durch sich etwas reales, so wäre sie auch durch sich eine einzelne, ein Individuum; so daß man sagen könnte, eine Einzelsubstanz sei vielen Einzelsubstanzen gemeinsam. Dies ist widersinnig. Alles vielmehr, was

---

und fürsichseiend: denn das Sein und die Einheit verhalten sich nicht so wie Gattungen, zu welchen ein Etwas in Möglichkeit sein kann, weil diese durch Gattungsbegriffe ausgedrückten Eigenschaften etwas hinzufügen, nicht aber das Sein und das Eines sein. Die Existenz wird daher nicht participirt durch einen Theil des Wesens, noch auch die Einheit oder Persönlichkeit, sondern alles, was etwas ist, ist unmittelbar eben dadurch existent und einzeln, auch die aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge; denn diese concrete Materie (**materia propria**, *ὕλη ἔσχάτη*) und die Form sind identisch und bezeichnen weniger Theile des Dinges, welche in ihm real sind, als vielmehr das ganze Ding, in Beziehung auf das, was es nicht ist, aber dessen physisches Aequivalent es ist, als Materie, in Beziehung auf das, was es wirklich ist, als Form: h. 17: *ἔστι δὲ, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνός τι αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι. ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντατι.* Auch bei den zusammengesetzten, vergänglichen und veränderlichen Wesen ist die Einheit oder Individualität oder Persönlichkeit nicht durch einen von der Natur oder Existenz verschiedenen realen Theil des Ganzen, noch durch eine reale Ergänzung gegeben, sondern durch die innere Ursache der Natur. Denn die Wesenhaftigkeit, Wirklichkeit und Einzelnheit sind nicht Gattungsbegriffe, zu welchen eine substantielle Natur sich in Möglichkeit verhalten, noch so gedacht werden kann. Wirklichkeit und Einzelnheit fügen kein Etwas zu der substantiellen Natur hinzu, da sie ja sonst selbst essentiale Prädicate wären. **cf.** Thomas, **Metaph. VIII lect. 5. d. e. f. g. h.**

in dem metaphysischen Dinge wirklich ist, ist ein derartiges und ein thatsächliches nicht durch sich selbst, sondern durch das Ganze als Ganzes. Der Leib, der durch den Tod von der Geistesseele getrennt wird, ist ein anderer dem Begriffe (d. h. der Art), der Existenz und Individualität nach, da die menschliche Form ihm innere Vollursache des ganzen Seins war. Die menschliche Form jedoch bezeichnet nicht einen Theil des Menschenwesens, sondern bezeichnet dasselbe als ein spezifisch derartiges und individuelles; sie erklärt nichts, sondern hebt nur die Bedeutung der Einheit hervor, von welcher die Metaphysik handelt, damit aus diesem klar vorgestellten Grundgesetze untergeordnete, weniger allgemeine Fragen beantwortet werden können.

Eine Auflösung dieser höchsten Begriffe jedoch zu verlangen, wäre gleich der Anforderung, die einfachsten Begriffe in noch einfachere aufzulösen. Durch die Lehre von der Form brachte Aristoteles Begriffe zum deutlichen Bewußtsein; nicht aber wollte er die Individualität, oder die Derartigkeit, oder die Wirklichkeit der Dinge durch dieselbe erklären und begrifflich vermitteln. Es ist daher auch kein Mangel, daß er sie nicht begrifflich vermittelt hat.

Artikel 3.

Die accidentalen Theile der Seele werden bestimmt durch die Heterogeneität der Acte oder Thätigkeiten der Seele; auch in diesen Theilen ist Möglichkeit und Wirklichkeit von den übrigen Theilen zu unterscheiden: Potenz und Act.

1. Alles, was zuweilen wirkt und zuweilen nicht wirkt, [1]) ist nicht sein Wirken selbst; denn die Dinge sind ununterbrochen seiend. Wäre also Sein und Wirken identisch, so würden die Dinge stets in derselben Gattung wirken, in welcher sie sind. Dies jedoch ist thatsächlich nicht der Fall.

---

[1]) cf. de an. III 5. 430. a. 22. *ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δ' οὐ νοεῖ.* Gott allein ist ewig vollkommen thätig: *εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν. εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδι.* Metaph. XII 7. 1072. b. 24, sq.

2. Das Sein der Dinge, selbst des Geistes ist ein der Gattung nach einfaches und spezifisch bestimmtes;[1]) ihre Thätigkeiten jedoch sind mannigfaltig, sowohl unter sich wie von der Substanz innerlich verschieden. Die Gattung des Menschseins ist Eine, die Gattungen der Seelenacte dieses Wesens sind mehrere. Also können die Acte oder Thätigkeiten des Wesens nicht dieses selber sein: sie sind Accidenzen des Wesens.

3. Abgesehen von diesen Energien, welche sich erst nach und nach aus der Seele entwickeln, ist der Mensch schon ein metaphysisches Ganzes, ein Concretum, eine Person. Denn die Persönlichkeit ist die Einheit wirklicher geistiger Dinge. Folglich ist das menschliche Wesen ein Einzelnes, Persönliches, nicht durch diese Acte, sondern unabhängig von ihnen. Die Thätigkeiten sind daher Theile des Concretums, nicht aber das Concretum selbst.

4. Das Sein ist den Dingen nicht mühevoll,[2]) weil die Dinge immer wirklich sind, so lange sie sind. Das Thätigsein aber ist den Dingen mühevoll, weil es eine gewisse Anstrengung fordert, wenigstens und besonders jene Acte, welche geistige Lust bereiten; jene Acte aber, in welchen die Seele eher leidend ist, sind zu wenig vollkommen, um lange Zeit die Seele zu befriedigen und mit Freude zu erfüllen; gewisse Acte aber festzuhalten ist schwierig, weil viele andere Reize auf die Seele einwirken und ihre Aufmerksamkeit abzulenken suchen; diesen Reizen zu widerstehen ist mühevoll. In ganz anderer Weise verhält sich also das Sein und das Wirken der Seele. Wenn die Seele in ihrer substantialen Gattung in Wirklichkeit ist, ist sie es nicht auch sofort in allen Weisen des Wirkens. Beide Möglichkeiten sind daher verschieden, die eine ist die Möglichkeit des Dings als Seienden schlechthin, vorzüglich nach seiner Substanz; die andere ist dessen accidentale Möglichkeit in Beziehung auf das Wirken. Es sind ebenso viele Materien oder Potenzen zu unterscheiden,

---

[1]) **cf. Thomas de spirit. Creat. 11. c.**

[2]) **cf. Metaph. XII 9. 1074. b. 28. sq.** *πρῶτον μὲν οὖν, εἰ μὴ νόησις ἔστι ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως.* Weniger mühevoll sind für uns jene Acte, zu denen wir nicht in reiner Potenz, sondern in habitueller Bereitschaft sind.

als Gattungen von Energien; denn in jeder Gattung [1]) sind Form und Materie Principien. Durch die Potenz also verhält sich die Seele in Möglichkeit zu leiden und zu wirken, oder überhaupt in der Möglichkeit zur Veränderung. Jede Veränderung nämlich setzt voraus, daß das, was sich verändert, in der Gattung, in welcher es sich verändert, nicht nothwendig in bestimmter Weise wirklich sei, sondern sich auch anders verhalten könne, also Materie habe. [2]) In dieser Weise ist auch Materie oder Potentialität in den Geistern, außer der Substanz nach. [3])

Hieraus ergiebt sich, daß die Potenzen im Gegensatze zu den Acten keine von diesen verschiedenen realen Theile in dem Seelenganzen sind, sondern nur die Möglichkeit unter gewissen Bedingungen in dieser bestimmten Weise in actu secundo wirklich zu werden. Hiermit ist jedoch der Begriff der realen Möglichkeit nicht geleugnet, ebenso wenig als bei den körperlichen Accidenzen und Substanzen. Denn eine reale Möglichkeit nennen wir jene, welche in der Natur der Dinge thatsächlich ist; nicht als ob sie als Möglichkeit, in der Gattung, deren ὕλη sie ist, wirklich wäre — denn dies ist absurd —, sondern jene Materie ist eine reale,

---

[1]) cf. Metaph. V 10. 1018. a. 35; XII 5. 1071. a. 3 sq. u. 10. 1075. b. 22. Phys. III 1. a. 9. IV 9. 217. a. 22; De an. III 5. 430. a. 10.

[2]) Alles, was sich verändern kann, vermag dieses durch ὕλη (nicht Stoff, sondern Möglichkeit) de Gener. I. 7. 324. b. 4. 18; II 9. 335. b. 29. Metaph. XII 2. 1069. b. 24.

[3]) Daher ist es ungerechtfertigt, wenn Zeller (und Kampe) in der verschiedenen Weise, wie Aristoteles die geistigen Wesen zu den Begriffen der Möglichkeit und Leidensfähigkeit in Beziehung setzt, eine Unklarheit des Systems finden, indem sie körperliche und geistige, substantielle und accidentelle Materie identificiren, während Aristoteles de an. II 5. den Unterschied derselben scharf zeichnet. cf. de an. III 7. 431. a. 1; 5. 430. a. 10. Metaph. VII 11. 1036. b. 35: *ἔσται μὲν γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν* .... 1037. a. 4: *ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή.* VIII 6. 1045. a. 33. *ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητή, ἡ δ'αισθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ'ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον.* Daß Aristoteles oft nur den sinnlichen Dingen Materie zuschreibt, erklärt sich daraus, weil diese die vorzügliche Materie, welche substantiellen Wechsel ermöglicht, allein besitzen. cf. Metaph. VIII 4. 1044. b. 6. Phys. VI 4. Vgl. Zeller a. a. O. p. 250. 1. 420. p. 157 flg. Kampe, Erkenntnißtheorie des Aristoteles. Leipzig 1870. p. 144 flg. Die ganze Auffassung Kampe's beruht auf dieser Identification p. 65.

welche einem realen Subjecte, sei es durch andere Accidenzen, inhärirt.

So ist die Möglichkeit des Wollens eine reale durch das begrifflich frühere Denkvermögen, dieses wiederum durch eine positive Eigenschaft der Seele (sensus oder intellectus agens), durch welche sie in eigenthümlicher Weise für Reize empfänglich ist. Die Farbe ist zunächst bedingt durch die Ausgedehntheit des Subjectes, diese durch die substantielle Natur des Subjectes: demgemäß wird, wenn eine körperliche Substanz real ist, durch deren substantielle Energie auch sofort die reale Möglichkeit der Größe, des Ortes, gegeben sein; mit dieser realen Möglichkeit oder noch mehr mit dem actus secundus der Größe ist auch die Möglichkeit der Farbe eine reale geworden; jedoch nicht in der Gattung der Farbe, sondern durch die Realität des Subjectes, dem sie inhärirt.

Die substantiale Materie jedoch kann weder an sich noch durch den substantialen Theil desselben Dings, dessen Materie sie ist, real sein; ist dieselbe also gar nicht real, oder, wie Spätere meinten, ist sie selbst etwas? Da die substantiale Materie in der Gattung der Substanz die reine Möglichkeit bezeichnet, so kann sie an sich in keiner Weise in der Gattung der körperlichen Substanz wirklich sein.

Dieselbe ist vielmehr real durch diejenige Form, durch welche sie real ist, ehe sie durch eine andere Form real wird; oder wenn die Formen, aus welchen ein neues Ding entsteht, mehrere sind, so ist die Materie des neuen Dinges durch die einzelnen conträren Formen real, deren Summe das Aequivalent des neuen entstehenden Dinges ist.[1]) In dem schon entstandenen Dinge ist die

---

[1]) Daß dem so sei, ergiebt sich aus der Bedeutung, welche Aristoteles dem dritten Princip, der *στέρησις* zutheilt; durch diese nämlich ist die **materia propria** bezeichnet, welche ein Aequivalent des neuen Dinges ist. Phys. I. 7. 190. b. 29. *διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχὰς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς . . . . ὥστε οὔτε πλείους τῶν ἐναντίων αἱ ἀρχαὶ τρόπον τινά, ἀλλὰ δύο ὡς εἰπεῖν τῷ ἀριθμῷ, οὔτ' αὖ παντελῶς δύο διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ τρεῖς. ἕτερον γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ ἀμούσῳ τὸ εἶναι, καὶ τῷ ἀσχηματίστῳ καὶ χαλκῷ* . . . . . Metaph. XII. 2. 1069. b. 3. sq.; 4. 1070. b. 10. sq. 18: *ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη.* 5. 1071. a. 34. sq.

Materie durch die entsprechende Energie real, und insofern sie real ist, identisch mit dem gegenwärtigen Ding, nicht ein realer Theil desselben mit und gegenüber der Form. In Beziehung auf ein anderes Ding, welches theilweise oder ganz aus diesem gegenwärtigen Ding entstehen kann, ist dieses reale Materie; in Beziehung auf sich selbst ist es nicht Materie, sondern Form.

In ähnlicher Weise muß gesagt werden, die Seelenvermögen seien als solche keine Realitäten oder reale Accidenzen; obgleich sie reale Potenzen durch die Realität des substantiellen Subjectes oder einer realen Eigenschaft sind, wenn eine solche nachgewiesen werden kann.

Ob Aristoteles derartige reale Eigenschaften annehme, welche die erste Bedingung der Möglichkeit psychischer Energie sind, ist im folgenden zu untersuchen. Da jedoch Brentano in seiner angeführten Schrift über die Psychologie des Aristoteles bezüglich des geistigen Theiles in dem *νοῦς ποιητικός* eine derartige *ἕξις* nachgewiesen hat, ist dies nur bezüglich des sensitiven Theiles zu untersuchen.

Artikel 4.

Die Potenzen eines jeden Seelentheils, auch des sensitiven, haben ihre reale Voraussetzung in einer realen Beschaffenheit oder *ἕξις* der Seele, durch welche sie die physischen resp. sensitiv-psychischen Bewegungen und Acte sinnlich-bewußt resp. geistig-bewußt macht.

Weil und wie es in der ganzen Natur etwas giebt, das die Materie in jeder Gattung ist, und ein anderes als Ursache und Wirkendes, indem sie alle wirklich macht und sich wie die Kunst zu dem Stoff verhält, ebenso müssen sich in der Seele diese Unterschiede finden[1]).

Durch Anwendung dieses allgemeinen Gesetzes gelangt Aristoteles zu dem Satze, in der Seele müsse die bildende Kraft als reale Beschaffenheit sein, welche die sinnlichen Vorstellungen und Acte in ähnlicher Weise zum Object des geistigen Unterscheidens

---

[1]) cf. de an. III. 5. 430. a. 10. sq.

macht, wie diese sinnlichen Objecte selbst in der Seele erscheinend dieser deutlich werden. Denn die hinreichende Ursache dessen können die sinnlichen Acte nicht sein, weil sie nicht über sich selbst hinausreichen und wirken können.

Welches nun ist die wirkende Kraft der sinnlichen Vorstellungen? Verhält sich die sensitive Seele vielleicht vollkommen leidend [1]), und empfangend, und ist die volle wirkende Ursache der Wahrnehmungen außer der Seele in den physischen Einwirkungen der Dinge?

Allerdings sagt Aristoteles, die seien in Möglichkeit das, was die Dinge in Wirklichkeit sind, und würden es in Wirklichkeit durch die actuelle Ursächlichkeit der Objecte [2]); diese seien *ποιητικά* der Empfindung, wie der wirkende Verstand des Denkens.

Wäre dies jedoch richtig, so wären die sinnlichen Vorstellungen homogen mit den Sinnesobjecten; wenn jedoch die Materie beider keine gemeinsame ist, so können sie dieses nicht sein, weil die Einheit der Materie der Einheit der Gattung folgt. Die Sinnesvorstellungen haben jedoch in der That nicht jene Materie, welche ihren realen Analoga zu Grunde liegt, deren Vorbedingung Größe, Gestalt und körperliche Substanz ist; die Sinnesvorstellungen sind in diesem Sinne *ἄνευ ὕλης* [3]); nicht ohne jede Materie,

---

[1]) So Suarez bezüglich der äußeren Sinne; für die species oder Vorstellungen glaubt er einen sensus agens annehmen zu müssen. cf. Comm. ad. I. p. Summae th. pars 2. tr. 3. de anima lib. 3 c. 9. Er hält nämlich die sinnlichen Vorstellungen für rein körperliche Affectionen.

[2]) cf. de an. II. 5. 417. b. 20; 418. a. 3; III. 7. 431. a. 3—5. de sens. 2. 438. b. 3. *ἀλλ' εἴτε φῶς εἴτ' ἀήρ ἐστι τὸ μεταξὺ τοῦ ὁρωμένου καὶ τοῦ ὄμματος, ἡ διὰ τούτου κίνησις ἐστιν ἡ ποιοῦσα τὸ ὁρᾶν.* de sens. 6. 447. a. 10. De an. III. 5. 430. a. 15. Der wirkende Verstand verhalte sich analog, wie das Licht. (de sens. 6. 447. a. 10.) — Dagegen vergleicht der Philosoph die Phantasmen bezüglich des Verstandes mit den Sinnesobjekten bezüglich des Sinnes. De an. III. 7. 431. a. 14. *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθητά* (nicht *αἰσθήματα*, welches die Stelle unverständlich machte) *ὑπάρχει.* Das Licht macht allerdings die Farben wirklich und fähig auf die Seele zu wirken, nicht aber bewirkt es die Vorstellungen in ähnlicher Weise wie der wirkende Verstand.

[3]) cf. de an. II. 12. 424. a. 17. *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* b. 2. 3. III. 2. 425. b. 23; 8. 431. b. 20. sq.

jedoch ohne die eigenthümliche Materie, welche die Farben und die Wärme u. dgl. zu einzelnen Gattungen einschränkt. Sinnesvorstellung und physische Qualitäten sind daher heterogene Accidenzen.

Dasselbe erhellt aus einem andern Grundunterschied des körperlichen und des psychischen Leidens: „dem Einen nämlich ist sein Leiden verborgen, dem andern nicht.“ [1]) Wenn jedoch Vorstellungen und physische Qualität heterogen sind, so kann die physische Beschaffenheit und Einwirkung auf die Seele nicht Vollursache der psychischen Energien des sinnlichen Theiles sein.

Ferner würde folgen, daß die Wahrnehmung keine immanente, in dem wirkenden Subject bleibende Wirkung sei; denn das wirkende Princip wäre die physische Qualität. Das Leiden bliebe allerdings in der leidenden Seele, wie es überhaupt in jedem leidenden Subjecte bleibt. Die Wahrnehmung gehört jedoch zu jenen Energien, in welchen Gewirktes und Act der Wirkung vollkommen zusammenfällt, [2]) welche also nothwendig in dem wirkenden Subjecte bleiben, als vollendete Energien.

Wenn jedoch der Seele der hauptsächliche Antheil an dem Entstehen ihrer Vorstellungen so wenig zukömmt, als dem erwärmten Körper an seiner Erwärmung, so kann so wenig als bei diesem physischen Leiden von immanenten und vollendeten sensitiven Acten gesprochen werden. Alles dieses nöthigt uns, die sensitive Seele in vorzüglicher Weise als wirkende Ursache ihrer Vorstellungen anzuerkennen und eine entsprechende, angeborne positive Beschaffenheit anzunehmen, kraft welcher sie auf die physi-

---

Daher kömmt der sinnlichen Seele *ἀπάθεια* Leidensunfähigkeit zu; diese Leidensunfähigkeit ist jedoch beschränkt durch ihre nothwendige Verbindung mit körperlichen Organen. De an. II. 5. III. 4. 428. a. 29. sq. — b. 5. — de an. I. 4. 408. b. 20. sq.

[1]) cf. Phys. VII. 2. 244. b. 10. sq. b. 15. sq.

[2]) cf. Metaph. IX. 6. 1048. b. 18. sq.; 8. 1050. a. 30. sq.: *ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστιν, οἷον ἥ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπι τῶν ἄλλως, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· ὅσων δε μή ἐστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια, οἷον ἡ ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ.*

schen Reize in ihrem Centralorgan in ähnlicher Weise, wie der wirkende Verstand auf die Phantasmen einwirkt und diese hierdurch befähigt, in der vorstellenden Potenz der Seele bewußt zu werden.

Wenn Aristoteles sagt, die sinnlichen Objecte seien die wirkenden Ursachen der Wahrnehmungen, so erhellt der Sinn und die Beschränkung dieses Satzes durch Mitbetrachtung der Lehre, die Energie des Objectes und des Empfindenden sei ein und dieselbe in dem Empfindenden. [1]) Aristoteles behauptet nämlich die Objectivität der Wahrnehmungsobjecte insoweit, als etwas von der Seele und ihrem Vorstellen unabhängiges anerkannt wird, jenen gegenüber, welche die Wirklichkeit der sensiblen Objecte als eine blos intentionale behaupteten. Die Dinge sind unabhängig von der Empfindung wirklich; jedoch sind sie nicht in gleicher Weise in Wirklichkeit weiß, süß, warm, helltönend, noch angenehm, schädlich, unabhängig von der sensitiven Seele. Dies sind sie an sich nur der Möglichkeit nach, und werden in dieser Weise erst in der vorstellenden und fühlenden Seele wirklich.

Das nächste *ποιητικόν* der sinnlichen und geistigen Vorstellung ist das in Wirklichkeit Sensible oder Intelligible, welches in der Seele von dieser selbst gewirkt wurde; dieses Wirken der Seele ist entweder von den entsprechenden Objecten selbst veranlaßt, oder von dem geistigen Willen. [2])

In der sinnlichen Wahrnehmung nun ist es abhängig von der physischen Einwirkung der Objecte, welche also den ersten Anstoß zu der wirklichen Wahrnehmung giebt, ohne die Vollursache derselben zu sein. Aus der also erregten Seele kömmt vielmehr ein Kraftzufluß, welche den physischen Reiz bewußt macht. Diese

---

[1]) cf. de an. III. 2. 425. b. 25—426. a. 27; 8. 431. b. 20. sq. In gleicher Weise ist das sinnliche und geistige Vorstellungsvermögen in Möglichkeit zu dem in Möglichkeit Wahrnehmbaren und Wißbaren; und in Wirklichkeit zu dem in Wirklichkeit Wahrnehmbaren und Wißbaren. In Wirklichkeit vorstellbar ist jedoch alles nur insofern, als es in der Seele wirklich ist, nicht außer dieser.

[2]) So in der geistigen Vorstellungsbethätigung. Vgl. Brentano Psychol. des Aristot. Mainz 1867. p. 159 flg.

Beschaffenheit ist der Seele angeboren, doch nicht wie der wirkende Verstand unmittelbar von Gott, sondern von dem Erzeuger. [1]) Albert der Große, dessen Auffassungsweise der aristotelischen Lehre wir in diesem Punkte gefolgt sind, stellt in klarer Weise die Theilnahme der Seele an der Bildung ihrer Vorstellungen also dar:

Hoc est quod intendit Augustinus, qui dicit, quod corporales formae non movent animam, sed potius talibus formis factis in corpore, anima luce sua facit eas in ipsa. In tali autem ordine moventium et motorum, id quod ultimo movetur, formalissimum est omnium et primum movens omnium materialissimum: et hoc ideo est, quia in tali ordine secundum movens non accipit virtutem motivam a priori movente, sed ab alio, quod est aliquid ejus quod movetur. Sed in his, in quibus secundum movens accipit virtutem motivam a primo movente, verum est quod ultimum motum est materialissimum omnium, et haec est causa, quare Avicebron dixit, species sensibiles esse in anima et non acceptas ab extra. Hac etiam de causa dixerunt quidam, virtutem sensibilem per se esse activam et nullius speciei esse receptivam: quia non recte recipit eas, sed una species, quae est habitus potentiae sensitivae, distinguitur ad sensibilia, quae sunt in organis, sicut distinguitur virtus universalis ad particulare, in quod agit et circa quod operatur. [2])

Artikel 5.

Die Potenzen der Seele sind die sensitive, die begehrende, die denkende und die wollende Potenz.

Das Princip der Grundeintheilung der psychischen Acte ist nach dem 4. Capitel des zweiten Buchs von der Seele die Hetero=

---

[1]) cf. de an. II. 5. 417. b. 16. *τοῦ δὲ αἰσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη ὥσπερ ἐπιστήμην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι.* Diese angeborne Beschaffenheit ist nicht darin dem Habitus der Wissenschaft ähnlich, insofern die Vorstellungen willkürlich erzeugt werden können, noch auch vollkommen, denn beides ist bei den Neugebornen nicht der Fall; die Aehnlichkeit besteht nur darin, daß eine positive Beschaffenheit der Seele ohne Anstrengung Vorstellungen erzeugt.

[2]) De an. II. tr. IV. c. 12.

geneität der psychischen Objecte. Daß jenes Criterium der Classification nicht blos für untergeordnete Eintheilungen von Geltung sei; beweisen die Beispiele.[1]) Aristoteles stellt selbst öfter Classen[2]) psychischer Acte auf, doch nicht immer in übereinstimmender Weise. Immer zählt er als verschieden auf das sensitive Denken das geistige Denken und das Begehren. Doch bleibt oft unbestimmt, wie Aristoteles sich die Unterschiede des sinnlichen und geistigen Begehrens denke, welche ferner das Verhältniß des Begehrens zu dem bewußten Bewegen des Leibes sei.

Indem Aristoteles ferner constant zwei Fundamentalclassen unterscheidet, Gedanken und Neigungen, welche durch die Unterschiede des sinnlichen und geistigen Theils gekreuzt werden, ergeben sich vier Grundclassen bewußter Acte: das sensitive und geistige Denken, das sensitive und geistige Begehren. Diese Eintheilung scheint von dem Philosophen als die richtige betrachtet worden zu sein, da sie die letzte ist, und in den früheren Untersuchungen seiner Psychologie der Art vorbereitet war, daß Unterschiede, welche von Andern als wesentlich aufgestellt worden, als untergeordnete nachgewiesen worden waren.

Die hauptsächlichen Unterschiede, welche Aristoteles in dieser Classification nicht berücksichtigt zu haben scheint, sind in dem Vermögen des sinnlichen Denkens die Unterschiede der fünf oder mehr Sinne, des äußern und innern Bewußtseins, der Vorstellung und des Urtheils und Gedächtnisses und des Instinctes, welche von vielen Aristotelikern als Unterschiede der Gattung nach, also

---

[1]) cf. de an. II. 4. 415. a. 15. sq.

[2]) cf. de an. II. 413. b. 11. *ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.* I. 29. unterscheidet Aristoteles in dem sinnlichen Theile ein *δοξαστικόν* und *αἰσθητικόν.* 3. 414. a. 31. *δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικὸν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν.* de an. I. 2. 403. b. 25. Empfinden und Bewegen sind Grundunterschiede. Ebenso III. 3 427. a. 17. de mot. an. (welche Schrift mit unzureichenden Gründen von Vielen für unecht gehalten wird) 6. 700. b. 17. *ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν.* de an. III. 9. 432. a. 15. nennt er diese das *κριτικόν* und *κινητικόν.* Die letzte Eintheilung c. 10. 433. b. 2. ist die folgende: *θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν βουλευτικόν, ἔτι ὀρεκτικόν.*

als wesentliche behauptet wurden und werden. — In dem Vermögen des sinnlichen Begehrens schien den Scholastikern der Unterschied des ἐπιθυμητικόν (vis concupiscibilis oder Kraft der Begierde, deren Object das Angenehme sei) und das θυμικόν (vis irascibilis, die Kraft des Zornmuthes, deren Object das arduum, und nur indirect das angenehme ist; nach Andern das nützliche) wesentlich;[1]) den Neuern der Unterschied des Gefühls und der Strebungen.

In dem geistigen Denkvermögen scheint der Unterschied des leidenden und thätigen Verstandes nicht berücksichtigt zu sein. Da jedoch dieser Unterschied nicht in dem Acte selbst einen Unterschied setzt, so ist klar, daß der leidende und thätige Verstand sich in anderer Weise verhalten als die übrigen Seelenvermögen. Denn der Act, insofern er von der Seele durch den wirkenden Verstand ausgeht, und von derselben durch den leidenden Verstand aufgenommen wird, ist derselbe und nur der Auffassung nach verschieden. Das Gefühl hingegen, welches eine Vorstellung begleitet, drückt ein zu dieser hinzukommendes Etwas, ein Sein aus. — Gemeinsam dem sinnlichen Denkvermögen ist dem geistigen die Frage, ob Vorstellung und Urtheil nicht derartige Acte besagten, welche wesentlich und innerlichst verschieden seien. Wir werden später zeigen, daß dieselben Gründe die Vereinigung des Gefühls und der Strebungen, wie der Vorstellungen und Urtheile zu einer einzigen Gattung verlangten. — Daß ein geistiges Willensvermögen, verschieden von geistigem Denken und sinnlicher Begierde von Aristoteles gelehrt werde, geht sowohl aus der letzten Classification,[2]) wie aus dem Buche von der Bewegung der Thiere, und

---

[1]) cf. Brentano a. a. O. 105 flg. weist die Einheit des sinnlichen Begehrungsvermögens nach.

[2]) cf. Brentano a. a. O. weist die Annahme eines geistigen Willens nach, p. 154 flg. cf. Eth. VI. III. 1. 1110. b. 13. γελοῖον δὴ τὸ αἰτιᾶσθαι τα ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶνδ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα. In dem vierten Capitel dieses Buches weist Aristoteles den Unterschied des Wahlvermögens von Vernunft und Begierde nach; er faßt den Willen nicht als eine zusammengesetzte Bethätigungsweise, wie Zeller a. a. O. 459. flg. glaubt. Seine Schwierigkeiten heben sich dadurch, daß die Bedeutung des Wortes νοῦς eine mehrfache ist, indem dieses Wort

den Büchern der Ethik hervor. (Eth. III. 4.) Die Gegensätze und der Charakter der geistigen Willensacte sind Güte und Schlechtigkeit, nicht Wahrheit und Falschheit. Die Schlechtigkeit kömmt dem Willen zu, und ist nicht etwa bloßer Verstandsfehler,[1]) oder sinnlicher Defect. Auch kann der Wille sich anders entscheiden, als dem praktischen Urtheil erscheint; oder wenigstens wirkt er bestimmend auf das zu fällende Urtheil.

Wenn diese Hauptclassen psychischer Acte die eigentlichen Gattungen derselben sind, und die innerlichen und wesentlichen Charactere der verschiedenen Functionen zum Ausdruck bringen, so folgt nach unsern frühern Erörterungen, daß es keine engere und keine weitere Gattung geben kann, und daß jeder Gattung eine Potenz der Seele entspreche. Daß die vier Hauptclassen, welche Aristoteles angiebt, wirklich und allein jene sind, welche dem Zwecke der metaphysischen Eintheilung in Gattungen entsprechen, wird bezüglich des sensitiven Theiles, welcher die meisten Schwierigkeiten bietet, aus den folgenden Erörterungen klar werden. Die Einheit des sinnlich begehrenden Seelenvermögens hat Brentano[2]) nachgewiesen. Das Verhältniß von Gefühlen und Strebungen wird sich aus der Analogie der Vorstellungen und Urtheile ergeben.

Welches das Verhältniß dieser heterogenen Acte und Potenzen sowohl unter sich als zu der Substanz sei, ist verschieden beantwortet worden. Die Hauptgefahr ist hiebei stets diese, daß durch

---

sowohl die Substanz als das spezielle geistige Erkenntnißvermögen bezeichnet. Ebenso wie von einem sinnlichen Begehren gesprochen werden kann, welches der sinnlichen Erkenntniß folgt, kann von einem geistigen Begehren gesprochen werden, ohne die Bedeutung der Worte sinnlich und geistig in ihrem engern Sinne zu nehmen. — Ferner ist die Abhängigkeit des Wollens von dem Denken allerdings eine wesentliche; eine wesentliche Abhängigkeit läßt jedoch durchaus nicht auf Homogeneität schließen. Auch das sinnliche Begehren ist wesentlich von dem sinnlichen Denken abhängig, ohne Denken zu sein. Die Abhängigkeit ist auch keine derartige, welche stete Conformität des Urtheils und des Willens verlangte, am wenigsten eine derartige Conformität, welche dem Denken eine unüberwindliche Herrschaft über den Willen zutheilte. cf. Eth. III. 4. 1112. a. 8.

[1]) cf. Brentano a. a. O. p. 158.

[2]) a. a. O. p. 105.

Hypostasirung der Potenzen oder der Acte die reale Einheit des Ganzen verloren geht.[1]) Denn das Ganze ist nicht gleich der Substanz, sondern umfaßt Substanz und Accidenzen als heterogene oder metaphysische Theile. Der Unterschied zwischen Seele und Acten muß daher negativ als ein solcher bestimmt werden, welcher die reale Zahleinheit, die transzendente Einheit des Ganzen nicht gefährdet. Es ist also kein realer Unterschied von Substanz und Thätigkeiten in dem Sinne eines Unterschiedes des Dings vom Dinge.

Im Gegensatze zu dieser realen Verschiedenheit giebt es eine Verschiedenheit dem Sein nach,[2]) welche entweder eine Verschiedenheit der Art oder der Gattung ist; wenn sich diese mit der Verschiedenheit der Zahl vereinigt, so entstehen noch größere Unterschiede, wie solche der Größe eines Steines und der Gestalt dieses Menschen. Die psychischen Energien sind also dem Sein[3]) nach verschieden, theils dem spezifischen, theils dem generischen Sein nach. Durch die letztere Verschiedenheit wird die Verschiedenheit metaphysischer Theile zwischen den heterogenen Acten behauptet, nicht aber durch die erstere.

Ob die psychischen Energien jedoch dem Orte nach verschieden seien, wird in dem nächstfolgenden Capitel untersucht werden. Bezüglich der heterogenen Acte, wie Empfinden und Begehren

---

[1]) cf. de an. I. 5. 411. b. 1. sq. II. 2. 413. b. 13. sq.

[2]) cf. Metaphys. V. 6. 1015. b. 36. sq. Vgl. auch Metaph. VI. 8. 1034. a. 7. die Einheit der substantiellen Materie. IX. 9. 1058. a. 29. sq. XII. 2. 1069. b. 30. De eoele I. 9. 278. a. 18.

[3]) Diesen Grad des Unterschiedes behauptet Aristoteles unter den psychischen Acten. cf. de an. II. 2. 413. b. 24. sq. *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως ὀυδέν πω̃ φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι . . . τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν· αἰσθητικῷ γαρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον, εἴπερ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦ δοξάζειν.* III. 2. 427. a. 2. sq.; 7. 431. a. 13. *καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ: ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.* a. 19. *τὸ δ' ἔσχατον ἕν, καὶ μια μεσότης· τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω.* III. 9. 432. a. 19. sq. b. 1. sq. de sensu 7. 449. a. 2. sq. de insomn. 1. 459. a. 16. de somno 2. 455. a 20. Vgl. auch die betr. Untersuchung bezüglich der einzelnen Functionen.

scheint dies am wenigsten annehmbar, da bei den theilbaren Thieren diese Functionen nie getrennt erscheinen. Bezüglich der Sinne hat diese Frage die meiste Schwierigkeit.

Sodann ist es nothwendig darzulegen, wie die dem Orte nach nicht verschiedenen Acte des sensitiven Denkens sich wechselseitig verhalten, und wie die thatsächliche Einheit des sensitiven Bewußtseins in der aristotelischen Psychologie erklärt und begreiflich vermittelt ist; wie ferner die Wechselwirkung und die innige Durchdringung, sowie die Vergleichung der Gedanken und Gefühle und Begierden möglich sei, obgleich diese als metaphysische Theile verschieden sind; wie endlich das kaum trennbare geistige und sinnliche Bewußtsein, wie das ganze menschliche Seelenleben als einheitliches aus den psychologischen Grundtheoremen des Aristoteles begriffen und begründet werden könne, ohne die substantiellen Seelentheile völlig zu identifiziren oder jene Principien aufzugeben. Aus allen diesen Untersuchungen wird sich ergeben, daß die Psychologie des Aristoteles durchaus den Thatsachen der innern Erfahrung gerecht wird und dieselben zu erklären weiß, und daß daher die betreffenden Vorwürfe Zeller's auch bezüglich der Einheit des Seelenlebens ungerechtfertigt sind.

Zweites Capitel.

Von den physischen Bedingungen und psychischen Eigenschaften der sinnlichen Vorstellungen.

Die sinnliche Wahrnehmung ist die Grundlage nicht blos [1]) anderer sensitiver Erkenntnißfunctionen, wie des Urtheils, der Phantasie und des Gedächtnisses, sondern des gesammten Seelenlebens, auch in dem Reich der Gefühle und Strebungen, und des geistig-abstracten Denkens und Wollens. Die sinnliche Wahrnehmung selbst ist nicht wie die übrigen seelischen Acte bedingt durch andere psychische Energien, welche wenigstens der Natur nach vorangingen. Voraussetzung ihres Entstehens ist ein physisches Leiden des Körpers nach jenen bestimmten Theilen, [2]) welche geeignet sind für derartige Eindrücke. In dieser Function, wie überhaupt in allen Vorstellungen verhält sich die Seele leidend und aufnehmend,

---

[1]) de an III. 7. 431. a. 14. τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήτα (besser als αισθήματα, ὑπάρχει. Ebenso l. c. b. 12—16; 8. 432. a. 3. sq. ἐπεὶ δέ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι ουδὲ ξυνείη· δταν τε θεωρῇ ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γάρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.

[2]) Phys. VII. 2. 244. b. 11. τῶν ἐμψύχων τά τε μὴ αἰσθητικὰ τῶν μερῶν καὶ αὐτάς τὰς αἰσθήσεις. ἀλλοιοῦνται γάρ πῶς καὶ αἱ αἰσθήσεις· ἡ γάρ αἴσθησις ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν κίνησίς ἐστι διὰ σώματος, πασχούσης τι τῆς αισθήσεως. καθ᾽ ὅσα μὲν οὖν τὸ ἄψυχον ἀλλοιοῦται καὶ τὸ ἔμψυχον, καθ᾽ δσα δὲ τὸ ἔμψυχον, οὐ κατὰ πάντα τὸ ἄψυχον· οὐ γὰρ αλλοιοῦται κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὸ μὲν λανθάνει, τὸ δ᾽ οὐ λανθάνει πάσχον.

in dem Sinne, in welchem es dem activ-spontanen Bethätigen gegenüber den aufgenommenen Objecten entgegengesetzt ist. Es soll durch den pathetischen Charakter der Empfindung durchaus nicht jedwedes active Verhalten des seelischen Princips geleugnet werden. Nothwendig und unwillkürlich wird [1]) die Vorstellung gebildet, wenn der auf den Leib geübte Reiz die Seele berührt hat. Wenn demnach die äußern Dinge die bewirkenden Ursachen der sinnlichen Erkenntniß sind, so muß bezüglich dieses Causalitätsverhältnisses dasselbe gelten, was allgemeine Wechselbeziehung von Ursache und Wirkung bedingt: das Wirkende, insofern es wirkend ist, muß derselben Gattung angehören, wie das Leidende, insofern dieses ein Leidendes ist, und zwar in der Weise, daß das active Princip der Wirklichkeit nach, das leidende der Möglichkeit nach in dieser Gattung ist.

„Das in Möglichkeit Seiende leidet von dem in Wirklichkeit [2]) Seienden, so daß sowohl jenes als dieses der Gattung nach Eines ist."

Dies Gesetz findet direct seine Anwendung bezüglich der organischen Vermittlung der psychischen Acte, während seine Gel-

---

[1]) De an. II. 5. 417. b. 24. *διὰ νοῆσαι μεν επ᾽ αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ᾽οὐκ επ᾽ αὐτῷ·* der Grund liegt eben darin, daß die veranlassende Ursache der sinnlichen Empfindung eine körperliche Bewegung ist, welche dem Bewußtsein und hiermit dem Machtgebiete der Seele entzogen ist. Wenn Aristoteles hier sagt, die geistigen Vorstellungen seien in der spontanen Gewalt der Seele, so steht dies nicht im Widerspruch mit dem Satze, der thätige Verstand wirke unbewußt und nothwendig: denn nur der unmittelbare Einfluß auf das Werden der sinnlichen und geistigen Vorstellungen ist unserer Willkür entzogen, nicht ein mittelbarer, disponirender. Letzterer ist uns bezüglich der geistigen Vorstellungen mehr gegeben, als bezüglich der sinnlichen, weil jene in bewußten, diese in unbewußten Voraussetzungen ihren Grund haben.

[2]) De part. an. II. 1. 647. a. 8. sq. de an. VI. 11. 423. b. 30. *τὸ ἁπτικόν . . τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον. τό γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τί εστίν.* Ebenso das *γευστικόν* 10. 422. b. 15. de sens. 2. 438. b. 21. *ἃ γὰρ ἐνεργεία ἥ ὄσφρησις, τοῦτο δυνάμει τὸ ὀσφραντικόν· τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἐνεργεῖν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, ὥσθ' ὑπάρχειν ἀνάγκη αὐτὴν δυνάμει πρότερον.* In welchem Sinn freilich der in Wirklichkeit Empfindende und das empfundene Object homogener Natur seien, verlangt nähere Untersuchung.

tung bezüglich der letztern als solchen zweifelhaft erscheinen könnte. Die erste Forderung dieses Gesetzes ist eine solche Disposition der Organe, durch welche sie für eine bestimmte Weise physischer Einwirkungen empfänglich sind. Aristoteles findet diese in Gleichtheiligkeit der geeigneten Elemente; diese nämlich zeichnet die Sinneswerkzeuge vor den übrigen Lebensorganen aus. „Daher versuchte noch kein Physiolog zu sagen, [1]) das Angesicht oder ein analoger Theil sei Erde oder Wasser oder Feuer: von den Sinneswerkzeugen dagegen theilten sie jedes dem entsprechenden Elemente zu, indem sie sagten, das Eine sei Luft, das andere Feuer. Während aber das Empfinden derartig in einfachen Werkzeugen sich vollzieht, ist es ganz zweckmäßig, daß das Fühlen und Tasten zwar in einem gleichtheiligen aber am wenigsten einfachen Organ vorgeht; denn am meisten scheint der Gefühlssinn mehrere Gattungen zu umfassen und sein Object viele Gegensätze zu haben: warm und kalt, naß und feucht, und das andere wenn es noch ein solches giebt. Und das Sinneswerkzeug für diese (Gegensätze) das Fleisch und das ihm Analoge ist daher das Stofflichste der Sinnesorgane." Je nach der Verschiedenheit der Qualitäten nämlich ist sowohl das äußere Mittel ein verschiedenes, und daher auch das angewachsene Organ: Denn nicht Alles [2]) ist in der Möglichkeit zu Allem, sondern nur jenes welches durch eine einzige Einwirkung des thätigen Princips in Wirklichkeit das werden kann, zu dem es in Möglichkeit genannt wird. Nicht alle Elemente sind gleich leidensfähig, [3]) und wenn sie es an sich wären,

---

[1]) De part. an. II. 1. 647. a. 4. sq. bezüglich der gleichtheiligen und ungleichtheiligen Organe Zeller Geschichte der Philosophie d. Griech. II. 2. 371. 5. u. 418.

[2]) Metaph. IX. 1019. c. 7. a. 1.

[3]) De an. III. 1. 425. a. 1. sq. Wasser und Luft sind leidensfähig für Farben und für Töne und daher die Elemente des Gesichtssinnes und des Gehörs. Das Organ des Geruchs ist aus beiden gemischt; alle Organe wiederum mit Feuer, welches nothwendige Bedingung des Lebens und Empfindens ist; selbst aber ist es nicht Element für ein Organ, weil ihm vorzüglich Activität, nicht Leiden eignet. Metaph. I. 4. 985. a. 31. Empedocles hatte dieses Verhältniß bestimmt: *ἔτι δέ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν· οὐ μὴν χρῆται γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μεν καθ' αὑτό, τοῖς δ' αντικειμενοις ὡς μιᾳ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι.*

müßten sie auch der Art beschaffen sein, daß sie Theile des lebendigen Organismus sein können. Die Luft ist zwar an sich Medium und leidensfähig vom Farbigen, Leuchtenden; aber es wäre unmöglich, daß sie als Organ die Einwirkungen der Farben aufnähme: denn wie sollte sie, unmittelbar mit der äußern Luft zusammenhängend, Theil des Körpers sein können? Wodurch sollte sie zusammengehalten sein, als durch ein festeres durchsichtiges Element, welches also selber das bessere ist.

Die Gleichtheiligkeit des Organes also in dem für [1]) diese Art von Einwirkungen geeigneten Elemente ist ein unbedingtes Erforderniß zur Ermöglichung einer Empfindung: andere Bedingungen dagegen sind es, von welchen die Vollkommenheit der Wahrnehmung abhängig, auch insoweit dieselbe ein Act der Seele ist. Dies ist in doppelter Weise der Fall: „Scharf sehen nennt man nämlich sowohl [2]) das Vermögen in große Fernen zu sehen, als auch die Unterschiede des Gesehenen genau zu bemerken.“ Beide Vollkommenheiten sind bei allen Sinnen von einander trennbar, weil ihre Ursachen verschiedene sind. Die Reinheit des Elementes, seine Unvermischtheit mit trübenden Stoffen, seine genaueste Indifferenz bedingt die Feinheit der Empfindung, in welcher alle, auch die kleinsten Unterschiede hervortreten. Nach der Lage der Augen dagegen ist die Schärfe des Sehens verschieden: „so scharf zu sehen, daß man Verschiedenheiten genau bemerkt, hat seinen Grund in dem Auge selbst. Wie auf einem reinen Kleid unscheinbare Flecken ganz offenbar sind, so machen auch geringe Reize auf ein reines Organ Eindruck und veranlassen ihre Wahrnehmung. Das in die Ferne sehen und von entfernten Objecten ausgehende Bewegungen empfangen, bewirkt die Lage der Augen.“ In derselben Weise entwickelt Aristoteles [3]) dasselbe von den andern Sinnen, dem Gehör- und Geruchssinn.

---

[1]) Bezüglich der Augen, des Ohres und Geruchsorgans de. gen. an. V. 1. 779. b. 23. — 3. 781. b. 30. II. 6. 743. b. 35. sq. außer den betreff. Capiteln de an. II de sensu. Die Erde ist auch nicht rein Element irgend eines Sinnes, sondern insofern sie mit dem Fleisch vermischt ist, ist sie im Organ des Tastsinns.

[2]) De gen. an. V. 1. 780. b. 14. sq.

[3]) l. c. 2. 781. a. 14. sq.

Mit der Ungetrübtheit der Mischung wächst die Unbestimmtheit und Potentialität des Organs: eine Trübung würde schon eine Veränderung der *μεσότης* nach einem Extrem hin mit sich führen, und eine richtige Beurtheilung öfters gefährden. Denn diese ist ja abhängig von einer richtigen Vergleichung des eigenen Zustandes mit dem gemachten Eindruck; wird auf den einen oder andern eine Veränderung bezogen, welche sich in Wirklichkeit nicht so verhält, so täuscht sich der Urtheilende. Dies aber ist besonders ermöglicht [1]) durch eine derartige Trübung des Organs, wenn diese selbst verborgen bleibt.

„Wir empfinden mit dem Gefühlssinn nicht das [2]) gleich Warme und Feuchte, Harte und Weiche, sondern das mehr und minder, da der Sinn gewissermaßen eine Mitte der Gegensätze seiner Gattung ist. Hiedurch unterscheidet er das Sinnlich-Wahrnehmbare, denn das Mittlere ist unterscheidend, da es sich zu beiden Extremen gleichmäßig verhält." Diese Mitte jedoch scheint ihm eine zweifache zu sein: in der Weise sowohl, daß die betreffende sinnliche Qualität des Organs eine aus den Gegensätzen zur richtigen Mitte gemischte ist, welche also in dieser Gattung eine Bestimmtheit hat und nur bezüglich der Gegensätze eine potentielle ist, wie das Fleisch, welches eine mittlere Wärme, Trockenheit und Festigkeit hat; weniger werden durch eine solche Mitte die mitt-

[1]) Metaph. IV. 5. 1010. b. 21. sq. . . . *ὁ μὲν αὐτὸς οἶνος δόξειεν ἂν ἢ μεταβαλὼν ἢ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ὁτὲ μὲν εἶναι γλυκὺς ὁτὲ δὲ οὐ γλυκύς·* cf. c. 6. 1011. a. 17—35.

[2]) De an. II. 11. 424. a. 2. sq.; 12; III. 2. 426. b. 8; 7. 431. a. 11. 19. cf. Kampe Erk. Theorie des Aristoteles, Leipzig 1870, p. 91, Anm. 2, verwirft den Begriff der urtheilenden Mitte, indem er nur das unmittelbare Innewerden, das leidende Aufnehmen der Gegensätze als Function der Mitte betrachten will. Doch gerade weil das *κρίνειν* von Aristoteles als gemeinsamer Gattungsbegriff des Vorstellens und Urtheilens gefaßt wird, ist die unterscheidende Mitte auch urtheilende Mitte: indem im Urtheil eine weitere Bestimmung der Seele gesetzt wird, indem sie zustimmt oder verwirft. cf. de an. III. 7. a. 10. *τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι.* Inwiefern die Vertheilung des Urtheils an den innern Sinn und des Erfassens und Innewerdens der Unterschiede an die Einzelsinne in Aristoteles Lehre begründet sei, muß später erörtert werden.

leren Grade in einer Gattung [1]) wahrgenommen. Dagegen gibt es auch eine solche Mitte, welche die völlige Möglichkeit in dieser Gattung bezeichnet, wie insbesondere die Luft des Ohres frei sein muß von jeder Bewegung, weil diese die ungetrübte Erregung durch die von außen mitzutheilenden Bewegungen unmöglich machte.

Insofern diese Ordnung und Disposition der Organe eine teleologische und zweckmäßige ist, und demgemäß nicht rein stofflich sein kann, muß das Sinneswerkzeug als das, was es als Theil für das lebende Ganze ist, gedacht werden durch die Ursächlichkeit des formellen Princips. Denn durch dieses ist das lebende Wesen ein organisch gegliedertes Ganzes, in welchem viele Theile zu einem Lebenszwecke vereinigt sind. In der Form liegt nämlich der letzte Grund der Zweckmäßigkeit, während die Materie das Princip ist, welches durch die in ihr begründete Naturnothwendigkeit der vollkommenen Realisirung des teleologischen Zweckes widerstrebt. [2]) Die Realisirung der Form ist der Zweck dieses Wesens, denn die Form ist die Wirklichkeit der Dinge, diese aber ist der Zweck ihres steten sich erhaltenden Lebens, welches nur eine

---

[1]) cf. bezüglich des Tastsinns die früher citirten Stellen, insbes. de part. an II. 1. 647. a. 4. sq. Meteor. IV. 4. 382. a. 17: *ἐπεὶ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν πάντα κρίνομεν τὰ αἰσθητά, δῆλον ὅτι καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν ἁπλῶς πρὸς τὴν ἁφὴν ὡρίκαμεν, ὡς μεσότητι χρώμενοι τῇ ἁφῇ· διὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλον αὐτῆς σκληρόν, τὸ δ' ἐλλεῖπον μαλακὸν εἶναί φαμεν.*

[2]) Vgl. Zeller l. c. 250. 2. und die dort angeführten Stellen. Aristoteles unterscheidet (mit Plato) das *δι' ὅ*, das um dessentwillen und das *οὗ οὐκ ἄνευ* ohne welches das erstere, das Zielgut nicht erreicht werden kann. Metaph. VII. 7. 1072. b. 11. de part. an. I. 1. 639. b. 21. 642. a. 1. Gen. an. I. 4. 717. a. 15. II. 6. 743. b. 16. IV. 8. 776. b. 32. Phys. II. 9. 199. b. 34. sq. Der Grund der Naturnothwendigkeit liegt in der Materie, der Zweck und das Zielgut in der Form. 2(0. a. 5. *ἀλλ' ὅμως οὐκ ἄνευ μέν τῶν ἀναγκαίαν εχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δἰ ὕλην, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ κρύπτειν ἄττα καὶ σώζειν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ἐν ὅσοις τὸ ἕνεκά του ἐστίν, οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα ἀλλ' ἢ ὡς ὕλην, ἀλλ' ἕνεκά του, οἷον διὰ τί ὁ πρίων τοιοσδί; ὅπως τοδί καὶ ἕνεκα τουδί.* . . . . . . 13. *ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.* 30. *φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.* De an. II. 4. 415. a. 15—21; 416. a. 9. Gen. et corr. II. 9. 335. b. 24. Part. an. III. 2. 663. b. 22.

stete Selbsterneuerung und ein Ankämpfen gegen die im Stoffe begründete Nothwendigkeit der Natur ist. Der Stoff ist nie Zweck, sondern nur die Bedingung zur Realisirung irgend welchen Zweckes: ebenso verhält sich der Theil zum Ganzen. Der Theil ist da um des Ganzen willen, damit diesem irgend welche Vollkommenheit zukomme: auch er ist um des Ganzen willen gewollt und bewirkt, wie er auch durch das Sein des Ganzen wirklich ist, und wirklich nur insofern ist, als das Ganze ist. Die Theile sind für sich betrachtet kein Wirkliches, kein Seiendes, kein Ding; denn jedes Seiende ist als solches ein Eines, ein Ganzes; dieselben sind gegenüber dem Ganzen nur in Möglichkeit, und daher verhalten sie sich zu diesem wie die Materie zur Form, und wie das Mittel zum Zweck. Wie das Ganze daher als solches die finale Ursache der Theile ist, ebenso ist es die formale Ursache seines Seins. „Die Seele ist Ursache und Princip des lebenden [1]) Körpers. Diese aber hat mehrfache Bedeutung: Nach allen bestimmten Weisen nun (mit Ausschluß der materiellen Ursache) ist die Seele Ursache: denn sie ist Das, woher die Bewegung (dem Leib zufließt) und das um dessentwillen und endlich ist die Seele Ursache der beseelten Körper, wie die Substanz eines Dinges seine Ursache ist. Daß sie als Substanz Ursache ist, ist klar: Denn die Substanz ist allen Dingen (formale) Ursache des Seins; das Leben aber ist das Sein der Lebenden; dieses (des Lebens) Ursache aber und Anfang ist die Seele. Ferner ist der Begriff [2]) des Möglichen seine Wirklichkeit.

---

[1]) De an., VI. 4. 415. b. 7—21. Wenn von der Hinordnung der Materie zur Form, in deren Verwirklichung sie ihren Zweck hat, gesprochen werden kann, so kann der Begriff Materie nicht als das schlechthin Unreale und Reinmögliche gefaßt werden, sondern jener Begriff des Stoffs liegt diesen und ähnlichen Ausführungen zu Grunde, welcher die durch eine conträre Form reale Materie bezeichnet. Denn das Mögliche ist nicht an und durch sich real, sondern durch eine Form: durch diese wird daher die Materie eine reale Möglichkeit einer andern Form.

[2]) Sein realer Begriff, das in der ὕλη versenkte Erkennbare. Vgl. de gen. an. II. 1. 734. a. 29. *λόγος δὲ τούτου ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τὸ δυνάμει ὂν γίνεται ἐν τοῖς φύσει ἢ τέχνῃ γινομένοις, ὥστε δέοι ἂν τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφὴν ἐν ἐκείνῳ εἶναι.*

Ferner ist offenbar wie die Seele auch als Zielgut Ursache ist: denn wie der Geist um des Zweckes willen wirkt, ebenso auch die Natur, und Dieses (das um dessentwillen) ist ihr τέλος. Ein Derartiges ist die Seele, auch der Natur (nicht blos in ihrer eigenen teleologisch bestimmenden Thätigkeit) nach in den lebenden Wesen. Denn die physischen Körper sind die Werkzeuge der Seele, wie der Thiere, so auch der Pflanzen, indem sie wegen der Seele sind. Ein [1]) zweifaches aber ist das um dessentwillen, das um dessentwillen und für welches."

Hiermit ist zugleich die Innigkeit der Vermischung ausgedrückt, welche zwar nicht eine begriffliche Identität ist, aber jede örtliche Getrenntheit ausschließt. Der Leib ist ja nur durch die Seele im Orte, also kann die Seele nicht irgendwo nicht sein, wo ein Theil des Leibes ist. Ob dies freilich auch von der Seele gelte, insofern sie in bewußter Weise oder in unbewußter Weise thätig ist, ist hiermit nicht entschieden. Wie ferner die Seele zwar in der Größe, aber doch nicht selber die Größe sei, ist schwer zu sagen, da sie die Ursache des ganzen Seins ist, und aus der Materie als vollkommener Ursache keine positiven Eigenschaften folgen können. „Das Bewegende ist die Seele, welche etwas anderes zwar als diese Größe, aber in ihr ist." [2]) Es gilt dies nur dann, wenn die Seele als ganze gedacht wird, indem sie als solche nicht blos groß, sondern auch Princip räumlich unausgedehnter Bethätigung ist. Doch immerhin ist es schwierig, die beiden Begriffe von Form und Materie und deren verschiedene Bedeutungen, wie die aristotelischen Bestimmungen über dieselben widerspruchslos zu vereinigen. Soweit es unsere Aufgabe erfordert, müssen diese Schwierigkeiten noch berücksichtigt werden.

Die Form ist überhaupt Das, was selbst nicht materiell ist, (obgleich sie körperlich sein kann), aber den zu allen körperlichen Wirklichkeiten fähigen Stoff durch den Inhalt ihrer selbst zu einem zweckvollen bestimmten Ganzen vollendet oder als Theil einem Ganzen eingliedert. Vermag sich das durch seine Stofflichkeit leidensfähige Ganze gegenüber den auf es einwirkenden Natur-

---

[1]) Vgl. Trendelenburg Comm. de an. p. 353.

[2]) De mot. an. 703. 10. a. 1. de an. II. 12. 424. a. 24. sq.

kräften nicht mehr in seiner Hoheit zu erhalten, so geht es zu Grunde. Kraft seiner Form, durch welche die Materie real und das Corrumpirende ursächlich ist, vermag es nur das, dem neu entstehenden Ding substantielle und accidentelle Bestimmtheiten mitzutheilen. Obgleich daher das Auge des Todten die Gestalt, die Größe, die Leidensfähigkeit des lebendigen Auges hat, ist es nur in aequivokem Sinne Auge, ein der frühern Form, durch welche es sehfähig war, beraubtes Glied. [1]) Es blieben dem todten Auge zwar jene Eigenschaften, oder um genauer zu reden, es erneute sich in einer der alten Form ähnlichen Seinsweise, was das allgemein körperliche und umsetzbare Sein betrifft, aber es verlor seine psychische Kraft.

Das Sinneswerkzeug ist also ein *λόγος ἔνυλος*, [2]) eine nothwendig materiell vermischte Form, (insofern jede physische Getheiltheit eine materielle Vermischung voraussetzt), ein der Seele und dem Leib gemeinsames Werkzeug.

Hieraus ist nun ersichtlich, warum übermäßige [3]) Eindrücke die Organe zerstören; denn wenn die Bewegung im Organ zu stark ist, löst sich die Ordnung auf: eine solche war ja der Sinn. Und ebenso löst sich die Symphonie und der Accord, wenn die Saiten zu heftig angeschlagen werden. Aus demselben Grunde sind gemischte Empfindungen dem Sinne angenehm, „denn [4]) wenn ein Wort eine Symphonie, das Gehörte und das Hören einerseits Eines, andrerseits aber nicht Eines ist, und die Symphonie eine gewisse Ordnung und Begriff ist, so muß auch das Gehör gewissermaßen ein harmonischer Begriff sein. Darum zerstört jedes

---

[1]) Vgl. de gen. an. II. 1. 734. b. 24. *οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, οὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον, τὸ δὲ σάρξ, ὥςπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο λίθινα ἢ ξύλινα.* l. c. 735. a. 6. *οὔτε γὰρ ψυχὴ ἐν ἄλλῳ οὐδεμία ἔσται, πλὴν ἐν ἐκείνῳ οὗ γ᾽ ἐστίν, οὔτε μόριον ἔσται μὴ μετέχον ἀλλ᾽ ἢ ὁμωνύμως, ὥσπερ τεθνεῶτος ὀφθαλμος.* de an. II. 1. 412. b. 20.

[2]) Vgl. de an. I. 1. 402. 403. II. 1. 412. b. 18; a. 1. 12 424 a 25. III. 4. 429. b. 15.

[3]) De an. II. 12. 424. a. 28; III. 2. 426. a. 27. sq.

[4]) De an. III. 2. 426. a. 27. sq.

Uebermaß der Höhe und Tiefe das Gehör. Analog ist dem Sinn eine entsprechende Mitte der Gegensätze angenehm.

Ist nun das äußere Organ ein *λόγος ἔνυλος*, und kann der *λόγος*, wenigstens dem Sein nach [1]) getrennt von der Materie gedacht werden, so hindert nichts, daß dasselbe Werkzeug einer psycho-physischen Thätigkeit sei. Dem stofflichen Theil entspräche die organische Bewegung, welche durch äußere Erregungen veranlaßt die psychische Bethätigung erweckt. Der Seele und ihrer vorstellenden Kraft dagegen ist die intentionale Weise des Aufnehmens [2]) analog.

Wo diese beiden Factoren, die psychische Kraft und die elementare Mitte fehlen, ist die Empfindung, als bewußtes körperliches Leiden unmöglich. [3]) Kraft dieser Vereinigung und wesentlichen Durchdringung durch die Seele und ihre Kräfte ist die Wahrnehmung nicht rein organische Function, sondern auch, und dieses vorzüglich, psychische. Es kommen ihr daher alle jene Eigenschaften zu, welche die psychischen Acte auszeichnen: der Charakter der Energie im Gegensatze zur Bewegung. [4]) Beide Begriffe sind besondere Weisen der Veränderung: [5]) die Energie ist ein instan-

---

[1]) De an. II. 12. 424. a. 25. de mot. an. 9. 703 a. 1.

[2]) De an. II. 5. 418. a. 3. sq.; 12. 424. a. 17. sq.

[3]) De an. II. 12. 424. b. 1.

[4]) cf. Metaphys. IX. 6. 1049. b. 18.—36. u. 8. 1050 a. 23. sq.

[5]) cf. de an. II. 5. 417. b. 2. *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τό δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.* Das wirklich werden in psychischer Weise sei entweder nicht Leiden zu nennen *ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.* de an. III. 7. 431. a. 4—6. Da die Sprache für diesen Unterschied keinen bestimmten Ausdruck hat, und das Wort „Veränderung" und „Leiden" das Mißverständniß der physischen Veränderung und des körperlichen Leidens erweckt, so spricht Aristoteles den psychischen Substanzen die Leidensfähigkeit ab, cf. de an. III. 4. 429 a. 13. sq. a. 29. sq. b. 29. sq. und sagt andererseits, alles Veränderliche sei theilbar; cf. Phys. VI. 4. 234. b. 10. sq. Diese Ausdrücke erklären sich nach de an. II. 5. leicht widerspruchslos, ohne daß man mit Zeller a. a. O. p. 440. den göttlichen schlechthin unveränderlichen Geist mit dem menschlichen

tanes Werden dessen, was vorher nicht war, die Bewegung ein allmähliges Werden der neuen Eigenschaft aus einer untergegangenen homogenen Beschaffenheit. Der Grund, warum die einen Wirkungsweisen instantan sind, die andern dagegen nicht, liegt darin, daß die erstern innerhalb des wirkenden Subjectes bleiben und kein von sich selbst verschiedenes Sein bewirken, während die transeunte Wirksamkeit aus dem wirkenden Subjecte hinausgeht und sich in anderes Sein umsetzt. Da dieses sich Umsetzen der homogenen Qualitäten der Körper nie einen Ruhepunkt erreicht, nie eine solche Eigenschaft bewirkt, welche nicht in stetem Wechsel wäre, so ist dasselbe ein unaufhörliches, nie unterbrochenes und stetig wechselndes Werden und Vergehen der Dinge und Eigenschaften. Denn jedes Wirken, welches ein Einwirken auf ein Anderes ist, hat in diesem eine Veränderung zur Folge, welche wiederum eine transeunte ist, und eine andere Veränderung erzeugt u. s. f. Selbst wenn sie zur Ruhe gebracht, geschieht dies nur durch Absorption eines gewissen lebendigen Kraftmaßes, welche das Unterbleiben anderer Veränderungen oder das Nichtausgleichen anderer Veränderungen zur Folge hat. Wenn daher mehrere Körper in dem Wechselverhältniß des Wirkens und des Leidens stehen, ist entweder stetige Veränderung, steter Kraftumsatz, oder ein volles Gleichgewicht der Kräfte einzig möglich, welch' letzteres nicht ein stetes Wirken in derselben Weise zu nennen ist, sondern ein stetes Verhindern der verändernden Einwirkung, der lebendigen Kraftäußerung.

Jede transeunte Veränderung verläuft also stetig und continuirlich; sie erreicht nie einen solchen Zustand, in welchem sie einen zeitweiligen Abschluß hätte, wie dies in den sensitiven und geistigen Wirkungsweisen der Seele der Fall ist. [1]) Es kann

---

identificiren müßte; Zeller müßte consequent auch die sensitiven Seelen als das göttliche Wesen fassen, da, wie er p. 457 flg. gesteht, die Unveränderlichkeit auch auf diese übertragen wird. So wenig als ὕλη ausschließlich Stoff bezeichnet, ebensowenig bezeichnet Freiheit von der Materie, und Leidenslosigkeit Freiheit von jeder Möglichkeit und jeder Veränderlichkeit.

[1]) Die psychische Veränderung ist daher ähnlich dem substantiellen Wechsel; denn auch die Substanzen sind discrete Einheiten, welche durch keine Ueber-

daher eigentlich nicht in dem Sinne von einer Wirkung der körperlichen Einwirkung geredet werden, daß hiedurch ein eingetretener bleibender Zustand bezeichnet wird, der nicht nur der Durchgangspunkt zu einem neuen, ebenso rasch vergehenden Dasein ist. Die Vorstellung hingegen erregt Urtheile, Gefühle und Neigungen, nicht indem sie selbst vergeht, sondern verstärkt wird und fortbesteht. Die Weise, wie die Motive in der Seele Ursache der Urtheile und Neigungen sind, ist zwar der materialen Ursächlichkeit in dem Reiche der Körper analog, jedoch nicht homogen: es ist nicht nothwendig, daß das Motiv vergehe, damit der Entschluß entstehe, wie das Aequivalent vergehen muß, damit das Neue entstehe. Es ist in der Vorstellung also ein Terminus der immanenten Activität der Seele erreicht, welcher zwar anregend in der Seele selbst wirkt, aber nicht durch sein Vergehen, sondern durch sein Fortbestehen. Die Vorstellung ist aus diesem Grunde eigentlicher Terminus eines einzelnen Actes der Seele, woraus folgt, daß dieselbe instantan vollendet sei, weil sie mit dem Acte, welcher sie wirklich macht, identisch ist.

Zugleich folgt hieraus, daß es in der Seele in derselben Gattung nicht blos einen einzigen Act giebt, welcher die continuirliche Veränderung immer derselben vom Momente des substantiellen Entstehens bis zum Augenblicke der Corruption bezeichnete; vielmehr folgen sich viele Vorstellungen, viele Urtheile, viele Gefühle und viele Strebungen. Die innere Erfahrung zeigt in diesem Punkte deutlich den Unterschied der physischen und der psychischen Veränderung, insbesondere wenn die Urtheile und die Strebungen vorzüglich betrachtet werden: denn in diesen tritt der psychische Act bestimmter gegenüber dem inexistenten Objecte hervor, als in Vorstellung und Gefühl, in welchen Subject und Object verschmolzen erscheinen. Wenn wir jedoch die formale Qualität der Vorstellungen als unterscheidende Thätigkeit bestimmen, wie dies in den folgenden Capiteln geschehen wird, so tritt auch bei den Vorstellungen deutlich die discrete Vielheit derselben hervor.

---

gänge vermittelt sein können. Aristoteles nennt deßhalb die psychischen Acte durch Generation entstanden, jedoch nur insofern sie dieser in ihrer Entstehungsweise ähnlich sind. cf. Phys. Akr. VII. 3. 247. b. 7. 8.

Der characteristische Unterschied aller psychischen Acte gegenüber den physischen Veränderungen ist daher der Unterschied der Energie gegenüber der Bewegung. Als Energie ist ihnen eigenthümlich, daß sie einzelne sind, daß sie instantan vollendet sind, und daß sie anregende Ursächlichkeit besitzen, ohne selbst aufzuhören. Die Bewegung innerhalb derselben Gattung ist dagegen für die ganze Dauer eines Dinges nur *eine* und stetige; Ruhe ist für die körperlichen Kräfte nur in dem gegenseitigen Aufgehobensein, in dem Gleichgewicht derselben möglich.

Drittes Capitel.

Von dem Organe und Orte der psychischen Energien.

In der verschiedensten Weise wurde die Frage nach dem örtlichen Theile beantwortet, in welchem die sinnliche und die geistige Erkenntniß sich vollziehen; ebenso der bezüglichen Stimmungen und Neigungen. Bezüglich der geistigen Acte ist die Frage eigentlich nur diese, ob sie wesentlich durch organische Functionen bedingt seien, oder nicht? Diese Frage setzen wir als beantwortet voraus, da sie in andern Schriften über Aristoteles behandelt wurde, und beschränken uns auf die Beantwortung der andern Frage, ob eine oder mehrere örtliche Theile des Körpers direct Organ der sensitiven, indirect der geistigen Acte des Menschen sei. Beider Ansichten Gründe müßen entwickelt werden, da von vornherein nichts feststeht.

A.

Artikel 1.

Als λόγος ἔνυλος muß die psychische Potenz und ihre Energie dort sein, wo ihre ὕλη, mit welcher sie vermischt ist, sich findet.

Jene elementare Mitte, jenes für die Gegensätze [1]) geeignete, diese aufnehmende gleichtheilige Organ, [2]) welches auf eine bestimmte Classe von Reizen angelegt ist, mit dessen Qualität [3]) und Bau die Güte und Schärfe der Empfindung zusammenhängt, ist, wie es nach Allem scheint, in dem äußern Sinneswerkzeug zu suchen.

---

[1]) De an. II. 11. 424. a. 2; III. 2. 426. b. 8. Meteor. IV. 4. 382. a. 17.
[2]) De part. an. II 1. 647. a. 4. sq.
[3]) De gener. an. V. 1. 780. b. 14. sq. 2. 781. a. 14. sq.

Der Bau des Auges ist es ja, welcher das Vermögen [1]) des Fernsehens modifizirt; und die Dünne und Durchsichtigkeit der Augenhaut wiederum, wodurch die Feinheit der Unterscheidung kleinster Differenzen gegeben ist. Als Durchsichtiges ist das Wasser in der Möglichkeit zu allen Farben, um so mehr, je reiner es ist: es ist daher das Element des Sehens. „Die Bewegung dieses Theiles, weil er durchsichtig, nicht weil er feucht ist, ist das Sehen.“ [2]) Demgemäß ist das Wasser das sehkräftige des Auges, das Subject der Gesichtsempfindungen, wegen dessen das Auge das Organ [3]) des Wassers genannt wird, wie das Ohr Organ der Luft. Diese konnte zwar an sich auch Werkzeug des Sehens sein, aber ihre weniger feste Masse hätte nicht die Vortheile des wässerigen Augapfels geboten. [4]) Dagegen „wird das Leere mit Recht das Vorzügliche des Gehöres genannt; denn die Luft ist wie es scheint ein Leeres und diese ja bewirkt das Hören, wenn sie (mit der äußern Luft) zusammenhängend und übereinstimmend schwingt.“ [5])

Je freier die innere Luft von eigenen Bewegungen [6]) ist, desto unbestimmter und potentieller wird sie sein, und desto feiner ist das Gehör, während durch einen solchen Bau des Organs, der möglichst viele Wellen und Luftbewegungen vereinigt und sammelt, das Hören ferner Töne ermöglicht ist.

---

[1]) Vgl. gen. an. V. 1. 780. b. 29. *τοῦ μὲν γὰρ οὕτως ὀξὺ ὁρᾶν ὥστε διαισθάνεσθει τὰς διαφοράς, ἐν αὐτῷ τῷ ὄμματί ἐστιν ἡ αἰτία· ὥσπερ γὰρ ἐν ἱματίῳ καθαρῷ καὶ αἱ μικραὶ κηλῖδες ἔνδηλοι γίνονται, οὕτως καὶ ἐν τῇ καθαρᾷ ὄψει καὶ αἱ μικραὶ κινήσεις δῆλαι καὶ ποιοῦσιν αἴσθησιν. τοῦ δὲ τὰ πόρρωθεν ὁρᾶν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν πόρρωθεν ὁρατῶν ἀφικνεῖσθαι κίνησιν ἡ θέσις αἰτία τῶν ὀφθαλμῶν.*

[2]) De gen. an. V. 1. 780. a. 3; de sens. 2. 438. a. 12. *τὸ μὲν οὖν τὴν ὄψιν εἶναι ὕδατος ἀληθὲς μέν, οὐ μέντοι συμβαίνει τὸ ὁρᾶν ᾗ ὕδωρ ἀλλ' ῃ διαφανές· ὃ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀέρος κοινόν ἐστιν.*

[3]) Hist. an. I. 9. 491. b. 20. *τὸ δ' ἐντὸς τοῦ ὀφθαλμοῦ, τὸ μὲν ὑγρόν, ᾧ βλέπει, κόρη, τὸ δὲ περὶ τοῦτο μέλαν, τὸ δ' ἐκτὸς τούτου λευκόν.* Ebenso de sens. 2. 438. b. 19. sq.

[4]) Vgl. de sens. 2. 438. a. 15. *ἀλλ' εὐφυλακτότερον καὶ εὐπιλητότερον τὸ ὕδωρ τοῦ ἀέρος· διόπερ ἡ κόρη καὶ τὸ ὄμμα ὕδατός ἐστιν.*

[5]) De an. II. 8. 419. b. 33; b. 18. sq.; 420. a. 18.

[6]) De part. an. II. 10. 656. b. 16.; de gen. an. V. 2. 781. a. 14. sq. — b. 3.

Das Organ des Geruchs und Geschmacks ist ebenso das Feuchte, denn dieses ist leidensfähig, das Trockene activ: „Denn [1]) zu leiden ist geeignet das Feuchte', wie das Andere, von seinem Gegensatz: sein Gegensatz aber ist das Trockene. Daher leidet es auch etwas vom Feuer, denn trocken ist die Natur des Feuers." „Das von dem Trockenen [2]) in dem Feuchten des Geschmacksorgans bewirkte *πάθος*, ist der *χυμός* (die Geschmacksempfindung), indem es (das Trockene) das in Möglichkeit schmeckende zur Wirklichkeit hin verändert." Analog sind auch die übrigen Bestimmungen. In der Aufnahme [3]) und dem Unterscheiden der Gegensätze nun liegt das Wesen des Empfindens: es könnte demnach scheinen, Aristoteles fasse den Wahrnehmungsprozeß nicht als gemischt, sondern als rein körperlich, wenn jene angeführten Gründe stichhaltig sind. Es scheint daher, die erwähnten Lehren des Aristoteles seien deßhalb nicht eine Vielheit von Empfindungsorganen beweisend, weil sie dann zu viel beweisen würden, daß nämlich die ganze Empfindung etwas rein körperliches sei.

Jedoch dieser Vorwurf wenigstens kann von dieser Auffassung der aristotelischen Doctrin zurückgewiesen werden. Wenn auch das eigentliche Sehen nicht mit dem, was die *κόρη* leidet, identisch ist, so daß beide sich deckten, so verhalten sich psychische und physische Theile so, daß letzterer die materia propria des seelischen Sehens ist. Aus diesem folgt einerseits eine theilweise Identität und andrerseits die Gleichheit des Orts: denn die Form muß dort sein, wo ihr aufnehmendes Princip ist, welches ja durch sie vervollkommnet werden soll. Ohne also den psychischen Character der Wahrnehmungen nothwendig läugnen zu müssen, führt gerade die Bestimmung, daß sich das Körperliche der Bewegung zu dem Seelischen des Actes verhalte, wie der Leib selbst zur Seele, zu

---

[1]) De sens. 4. 441. b. 8.

[2]) l. c. b. 19.

[3]) De an. II. 5. 416. b. 33. *ἥδε αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει*; c. 12. 424. a. 18. *ἡ αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης.* III. 4. 429. a. 13. 14; c. 8. — Ein *κρίνειν* de an. I. 2. 404. b. 25. III. 3. 428. c. 4; 9. 432. a. 15; de mot. an. 6. 700. b. 19. sq top. II. 4. 111. a. 16. *τὸ δ' αἰσθάνεσθαι κρίνειν ἐστί, ... τὸ γὰρ κρίνειν γένος τοῦ αἰσθάνεσθαι· ὁ γὰρ αἰσθανόμενος κρίνει πως.*

demselben Schlusse. Die κόρη und die andern Mischungen sind daher nicht getrennt von der seelischen Kraft ein ὁρατικον und ein Empfindungskräftiges, sondern als mit ihr vermischt, von ihr belebt und befähigt. In dieser Weise konnte Aristoteles die κόρη ein Sehkräftiges [1]) nennen. Kann die Vorstellung überhaupt anderswo [2]) gedacht werden als die körperliche Bewegung? Dem scheint durchaus nicht so zu sein: „Denn [3]) wenn das Auge ein lebendes Wesen wäre, so wäre wohl die Sehkraft dessen Seele; diese ist nämlich dem Begriffe nach die Substanz des Auges; das Auge selbst ist die Materie der Sehkraft (ὄψεως) ohne welche es nicht mehr Auge ist, es sei denn in homonymem Sinne, [4]) wie ein steinernes oder gemaltes Auge." „Wie der Augapfel und die Sehkraft vermischt [5]) das Sehende sind, so ist auch die Seele und der Leib verbunden das lebende Wesen. Es ist also klar, daß die Seele nicht vom Leib getrennt ist."

Als Theile der Seele sind die Sinneswerkzeuge [6]) fähig psychischer Functionen.

Weil das Organ eine gewisse Symphonie, [7]) ein λόγος ἔνυλος ist, haben allzuheftige Eindrücke schädliche Folgen; sie zerstören vielleicht das Organ, indem durch ihr Uebermaß von Einwirkung die Ordnung und das Verhältniß der Mischung sich löst. Zeitweise Trübung der Indifferenz durch solche starke Reize ist Ursache verschiedenartiger Beurtheilung desselben [8]) Objects zu verschiedener Zeit. Wie jedoch die Vollkommenheit der μεσότης

---

[1]) De sensu 2. 438. a. 10 hist. an. I. 9. 491. b. 20.

[2]) De gener. V. 1. 780. a. 3; 779. b. de an. II. 8. 419. b. 18. 33. 2. 420. a. 18. de part. an. II. 10. 656. b. 16.

[3]) De an. II. 1. 412. b. 18. sq.

[4]) De gen. II. 1. 735. 8.

[5]) l. c. 413. a. 2.

[6]) De an. II. 8. 420. a. b. 28. 31.

[7]) De an. II. 12. 424. a. 28. III. 2. 426. a. 27. sq.

[8]) Metaph. IV. 5. 1009. a. 1. sq. Oft wenn die Trübung durch eine stete Alteration der objectiv richtigen Mitte constant ist, entstehen Verschiedenheiten der Empfindungsweise verschiedener Arten. Insbesondere ist dieses der Fall bezüglich des Geschmacksinnes, welcher der Natur seines Organs nach am leichtesten beeinflußbar ist, ja stets sich mit seinem Objecte vermischt. l. c. 6. 1011. a. 17—b. 1.

nur in dem äußern Organe war, so ist auch die Corruption und Störung des teleologischen Verhältnisses nur in dem äußern Sinn. Dieser wird durch gemischte Eindrücke ergötzt und gekräftigt, durch angemessene Uebung vollkommener. Dies alles aber ist nur möglich, insofern das Sinnesorgan ein Theil der Seele als empfindender ist, denn nur thierisch-beseeltes ist der Uebung und des Habitus fähig. Gerade insofern müssen sie Theile der Seele sein, als sie empfindend sind; denn nicht der Stoff erwirbt eine Fertigkeit, sondern die seelische Kraft: also ist diese in dem äußern Sinnesorgan, da in diesem die Fertigkeit und die Schwäche ruht. „In dem lufterfüllten Theile des [1]) Ohres ist die Kraft des Hörens." „Jede Empfindung [2]) geht auf ihr eigenthümliches Object und vollzieht sich in ihrem Organ, insofern es dieses ist." „Das Wahrnehmbare bewirkt [3]) uns in dem Einzelorgan Wahrnehmung und das hiedurch bewirkte *πάθος* ist nicht allein in den Organen, so lange die Objecte gegenwärtig sind, sondern auch wenn sie abwesend sind." Aristoteles fährt später fort: „Wo die Wahrnehmung [4]) stattfindet, muß dieses geschehen, da die wirkliche Empfindung eine gewisse Veränderung ist." „Die Organe empfinden." [5]) „Die Wahrnehmung vollzieht sich Allen in den gleichtheiligen Organen, weil jeder Sinn auf eine bestimmte Gattung geht und das Organ eines jeden fähig ist, sinnliche Objecte aufzunehmen."

Nach dem 12ten Capitel des 2ten Buches von der Seele ist jener *λόγος* und jene *δύναμις*, welche eine *τοιαύτη*, d. h. ein

---

[1]) De gen. V. 2. 781. a. 31.

[2]) De an. III. 2. 426. b. 8. sq.

[3]) De insomn. 2. 459. a. 24.

[4]) b. 3. l. c.; de ins. 3. 462. a. 8. 12. *εἰσί κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις . . . . τὰ φαινόμενα εἴδωλα . . . . κινήσεις οὖσας ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* De an. III. 2. 425. b. 24. *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* De part. a. II. 1. 647. a. 5. *ἡ δ' αἴσθησις ἐγγίγνεται πᾶσιν ἐν τοῖς ὁμοιομερέσιν, διὰ τὸ τῶν αἰσθήσεων ὁποιανοῦν ἑνός τινος εἶναι γένους, καὶ τὸ αἰσθητήριον ἕκαστον δεκτικὸν εἶναι τῶν αἰσθητῶν.*

[5]) De ins. 3. 462. b. 24.

aufnehmendes Princip psychischer Objecte ist, in dem Organ. Das äußere Einzelorgan also, dessen Natur eine Kraft der Seele ist, ist Subject der Empfindung auch als psychischer. Kraft und stoffliches Subject sind dem Begriffe nach unterschieden, wie die empfindende Seele unterschieden ist von ihrem Leib; doch so wenig die Substanz getrennt werden kann von dem, dessen Substanz sie ist, so wenig kann die Kraft örtlich getrennt sein von ihrem stofflichen Substrat.

Dieses Resultat scheint bestätigt durch die Lehre vom Tastsinne insbesondere, insofern Analogien seines Organes und Mediums mit den Organen und Medien der übrigen Sinne geeignet sind, die Bedeutung der äußern Organe überhaupt klar zu legen.

Artikel 2.

Die analoge Bedeutung des Fleisches und der äußern Medien der Kopfsinne, wie des Herzens und der äußern Einzelorgane beweist, wie es scheint, die Empfindung in den äußern Organen für die Kopfsinne und im Herzen für die Tastsinne.

„Ohne den Tastsinn," so entwickelt Aristoteles [1]) im 13ten Capitel des 3ten Buches von der Seele die fundamentale Bedeutung dieses Sinnes, „ist eine andere Wahrnehmung unmöglich, denn jedes beseelte Wesen muß ein tastfähiger Körper (in activem und passivem Sinne) sein." Er allein scheint durch sich selbst zu empfinden: von den andern dagegen kann man sagen, sie seien

---

[1]) De an. III. 13. 435. a. 12. sq.; ebenso de an. II. 2. 413. b. 1. 5.: *αἴσθησεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή· ὥσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἁφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἣ ἁφὴ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων*; 3. 414. b. 3. 6. sq. 415. a. 3 sq.: *πάλιν ἄνευ μὲν τοῦ ἁπτικοῦ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδεμία ὑπάρχει, ἁφὴ δ' ἄνευ τῶν ἄλλων ὑπάρχει* . . . . III. 12. 434. b. 11. sq. de sensu 1. 436. b. 12—20. *ἰδίᾳ δ' ἤδη καθ' ἕκαστον ἣ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης . . . ἡ δὲ γεῦσις διὰ τὴν τροφήν . . . . αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοὴ καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἕνεκεν ὑπάρχουσιν* . . . de part. an. II. 17. 661. a. 6. hist. an. I. 3. 489. a. 17; de somno 1. 454. b. 29.

ein Tasten, aber durch ein Mittel. Wenn nie etwas unmittelbar empfände, so würde nichts mittelbar empfinden. Würde einem Thier der Tastsinn fehlen, so müßte ihm die Mischung aus allen Elementen fehlen, da durch diese, das Fleisch, das lebende Wesen die tactilen Qualitäten empfindet. Reine Erde ist, weil trocken, kein Medium der Empfindung:[1] „daher haben die Pflanzen, weil sie aus der Erde sind, keine Wahrnehmung.“ Ohne den Tastsinn ist der Begriff des Thieres nicht vollziehbar, denn, „wenn[2] ein Wesen Wahrnehmung hat, muß sein Körper entweder einfach oder gemischt sein; einen einfachen kann es nicht haben, denn mit diesem kann es nicht fühlen, was unbedingt nothwendig ist. Dies erhellt aus Folgendem: da das Lebende ein beseelter Körper, und jeder Körper tastbar, das Tastbare aber Gegenstand des Tastsinns ist, so muß nothwendig der Leib des Thieres selbst tastfähig sein, wenn es selbst bestehen soll. „Denn es könnte weder fliehen noch seine Nahrung ergreifen; wenn dies nicht, dann könnte es auch nicht bestehen. Daher ist auch der Geschmack ein Fühlen, ein Sinn für die Nahrung, welche ein fühlbarer Körper ist: Farben, Töne und Gerüche ernähren ja nicht.“

Im 11ten Capitel des 2ten Buches beantwortet Aristoteles die Frage, welches das Organ des Tastens sei. „Es hat jedoch Schwierigkeit[3] . . . welches das tastempfindende Organ des Tastbaren sei; ob das Fleisch und in den andern das Analogon, oder nicht; oder ob vielmehr dieses das Mittel, das erste *αἰσθητήριον* aber ein anderes, innen sei.“

---

[1] Ueberhaupt wäre ohne Tastfähigkeit in beidem Sinne keine Wahrnehmung, ohne passive kein körperliches Wirken und Leiden möglich, vgl. Kampe a. a. O. 67. 5.

[2] De an. III. 12. 434. a. 8. sq.

[3] Vgl. hiezu part. an. II. 8. 653. b. 19. sq. *τοῦτο* (das Fleisch und das Analogon) *γὰρ ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὑτό τῶν ζῴον ἐστιν. δῆλον δὲ καὶ κατὰ τὸν λόγον· τὸ γὰρ ξῷον ὁριζόμεθα τῷ ἔχειν αἴσθησιν, πρῶτον δὲ τὴν πρώτην· αὕτη δ' ἐστὶν ἁφή, ταύτης δ' αἰσθητήριον τὸ τοιοῦτον μόριόν ἐστιν, ἤτοι τὸ πρῶτον, ὥσπερ ἡ κόρη τῆς ὄψεως, ἢ τὸ δὶ οὗ συνειλημμένον, ὥσπερ ἂν εἴ τις προσλάβοι τῇ κόρῃ τὸ διαφανὲς πᾶν.* De an. III. 2. 426. b. 15; hist. an. I. 3. 4. 489. a. 18. 23; de part. I. 647. a. 19; c. 3. 650. b. 5.

Das sofortige Empfinden ist dem Philosophen kein Beweis für das Erstere; vielmehr verhalte sich das Fleisch zu dem ersten Organ analog, wie die umgebende Luft zum Ohr, obgleich es sich mehrfach unterscheidet: Erstens, weil es Medium für mehrere Gegensätze und

Zweitens, weil es das ganze lebende Wesen wesentlich mitconstituirender Theil ist.

Aus der Unterschiedenheit der äußern Organe der Kopfsinne geht klar die Mehrheit derselben hervor, während durch den Mangel derselben beim Tastsinn dies unklar ist, ob er Einer oder mehrere Sinne sei, d. h. ähnlich wie die Kopfsinne verschiedene Sinne sind, denn auch sie sind es vielleicht nicht so, als ob ihre Vorstellungen heterogen und in verschiedenen Potenzen aufgenommen wären.

Doch in der That hat Aristoteles eine ähnliche Verschiedenheit in den Vorstellungen des Tastsinns behauptet, wie sie zwischen den Vorstellungen der Kopfsinne obwaltet. Denn er widerlegt alle Gegengründe [1]) und hält ihnen den Satz gegenüber, daß von verschiedenen Gesichtspunkten aus bestimmte Gegensätze nur dann eine Heterogeneität beweisen, wenn nicht ein univok gemeinsames ὑποκείμενον allen Gegensätzen zu Grunde liegt: daher ist es möglich, daß auch inner einer engern Gattung Contraria in mehrfacher Weise sich finden; doch bleibt die Gattungseinheit wegen des in synonymer Weise Gemeinsamen bestehen. Nicht in demselben Sinne nun sind inner der Töne mehrere Gegensätze und inner der fühlbaren Objecte: die ersteren haben in dem Tone ihr gemeinsames Subject, nicht aber die tastbaren Qualitäten, es sei denn in einer Bestimmtheit, welche allen sinnlichen Qualitäten, wenigstens insofern sie Object der Empfindung sind, zu Grunde läge.

Das Fleisch ist nicht das Subject dieser heterogenen Qualitäten, wie sie als empfundene in der Seele sind; weil kein Organ unmittelbar berührt, empfindet. [2]) Das Fleisch, welches unmittel=

---

[1]) De an. II. 11. 422. b. 28.; vgl. Thomas Comm. de an. II. lect. 22.

[2]) De an. 11. 423. b. 20. sq. αὐτοῦ δὲ τοῦ αἰσθητηρίου ἁπτομένου οὔτ' ἐκεῖ οὔτ' ἐνταῦθα γένοιτ' ἂν αἴσθησις, οἷον εἴ τις σῶμα τὸ λευκὸν ἐπὶ τοῦ ὄμματος θείη τὸ ἔσχατον. η καὶ δῆλον ὅτι ἐντὸς τὸ τοῦ ἁπτοῦ αἰσθητικόν.

bar berührt, empfindet, ist daher kein Organ; dieses ist vielmehr bei oder in dem Herzen; und das Fleisch ist angewachsenes Medium. Hiegegen spricht nicht die Bemerkung im 13ten Capitel des 3ten Buches von der Seele, der Tastsinn empfinde durch sich selbst; denn es ist offenbar, daß dort nur ein äußeres Object, das von dem tastenden Wesen verschieden wäre, negirt wird.

Bei allen Sinnesorganen (so bestätigt Aristoteles durch ein anderes Argument die durchgeführte Auffassung im 10ten Capitel des 2ten Buches von den Theilen der Thiere) [1]) ist es offenbar, daß sie wie der Körper selbst zweifach seien. Nur beim Tastsinn sei dieses nicht offenbar, weil sein Organ innen ist; das Fleisch dagegen ist nicht das erste Subject des Tastens.

Wenn es nun offenbar ist, jedes Sinnesorgan sei zweigetheilt, so mußten dem Philosophen die äußern Organe der Kopfsinne als Organe gelten, ebenso wie das Herz das Organ des Gefühlssinnes war. Bei dem Fleisch wäre eine Zwiefachheit weder undeutlich noch verborgen gewesen, da ihm ja die Zweigetheiltheit des ganzen Körpers klar vor der Seele stand.

Demzufolge ist das Verhältniß zwischen dem Herzen als Organ des Tast- und Geschmacksinnes [2]) und dem Fleische ein analoges, wie zwischen Auge und äußerer Luft: wie das Herz Subject der Tastempfindung ist, so ist das Auge Subject der Farbenvorstellungen.

οὕτω γὰρ ἂν συμβαίνοι ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἐπιτιθεμένων γὰρ ἐπὶ τὸ αἰσθητήριον οὐκ αἰσθάνεται, ἐπὶ δὲ τὴν σάρκα ἐπιτεθεμένων αἰσθάνεται, ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σάρξ. Ebenso II. 6. 419. a. 25—31. [de an. III. 2. 426. b. 13].

[1]) De part. an. II. 10. 656. b. 32. sq. *διπλοῦν μὲν γὰρ ἐστιν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων διὰ τὸ διπλοῦν εἶναι τὸ σῶμα, τὸ μὲν δεξιὸν, τὸ δ' ἀριστερόν. ἐπὶ μὲν οὖν τῆς ἁφῆς τοῦτ' ἄδηλον· τούτο δ' αἴτιον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ πρῶτον αἰσθητήριον ἡ σὰρξ καὶ τὸ τοιοῦτον μόριον, ἀλλ' ἐντός. ἐπὶ δὲ τῆς γλώττης ἧττον μὲν, μᾶλλον δὴ ἐπὶ τῆς ἁφῆς· ἔστι γὰρ οἷον ἁφή τις καὶ αὕτη ἡ αἴσθησις. ὅμως καὶ δῆλον ἐπὶ ταύτης· φαίνεται γὰρ ἐσχισμένη. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων φανερωτέρως ἐστίν ἡ αἴσθησις διμερής· ὦτά τε γὰρ δύο καὶ ὄμματα καὶ ἡ τῶν μυκτήρων δύναμις διφυής ἐστιν.*

[2]) De sens. 2. 439. a. 1.; de vit. 3. 469. a. 12. und Kampe a. a. O. p. 73. man könne „das innere ursprüngliche Organ mit dem Medium, etwa wie die Pupille mit dem ganzen Durchsichtigen des Auges zusammenfassen — das Medium zum Organe, das Fleisch zum Tastsinn erheben.“

Kein Thier ferner corrumpirt durch die Corruption eines Sinnesorganes, außer des Tastwerkzeugs.[1]) Ist aber das Herz Organ aller Sinnesvorstellungen, so hätte die Corruption eines jeden Sinnes in seinem Organe die gänzliche Zerstörung des Thieres nach sich.

Artikel 3.

Dadurch, daß die Organe der Kopfsinne vom Herzen verschieden sind, und das Herz nur Organ der Tastsinne ist, wird dessen centrale Lebensbedeutung nicht beeinträchtigt.

Die fundamentale Bedeutung des Tastsinnes wie seine Untrennbarkeit von der *ἀρχὴ αἰσθητική* begründet den Sitz desselben im Herzen. Unter diesem sensitiven Princip ist entweder das Seelenwesen als substantielles Princip zu verstehen, welchem als sensitivem wesentlich die Möglichkeit der Gefühlsvorstellungen eignen muß, oder ein innerer Sinn des Bewußtseins und der Vergleichung. Im ersten Falle ist offenbar, daß die ureigentliche und schlechthin von dem Begriff des sensitiven Wesens untrennbare Function des Tastens in demselben körperlichen Theile ruht, welcher das unmittelbare Werkzeug der sich bethätigenden Seele ist.

Wenn jedoch ein innerer Sinn als Gemeinsinn von Aristoteles gelehrt worden ist, so ist derselbe Grund noch mehr obwaltend; denn beide, innerer und Tastsinn sind nach zwei Seiten, dem äußern und innern Bewußtsein nach, die Grundlage aller

---

[1]) De an. III. 13. 432. b. 4. sq. *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μόνης ταύτης στερισκόμενα τῆς αἰσθήσεως τὰ ζῷα ἀποθνήσκειν· οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον, οὔτε ζῷον ὂν ἄλλην ἔχειν ἀνάγκη πλὴν ταύτης. καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἄλλα αἰσθητὰ ταῖς ὑπερβολαῖς οὐ διαφθείρει τὸ ζῷον, οἷον χρῶμα καὶ ψόφος καὶ ὀσμή, ἀλλὰ μόνον τὰ αἰσθητήρια, ἂν μὴ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἂν ἅμα τῷ ψόφῳ ὦσις γένηται καὶ πληγή, καὶ ὑπὸ ὁραμάτων καὶ ὀσπῆς ἕτερα κινεῖται, ἃ τῇ ἁφῇ φθείρει. καὶ ὁ χυμὸς δὲ ᾗ ἅμα συμβαίνει ἁπτικὸν εἶναι, ταύτῃ φθείρει. ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν, ἀναιρεῖ τὸ ζῷον· παντὸς μὲν γὰρ αἰσθητοῦ ὑπερβολὴ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον, ὥστε καὶ τὸ ἁπτὸν τὴν ἁφήν, ταύτῃ δὲ ὥρισται τὸ ζῆν· ἄνευ γὰρ ἁφῆς δέδεικται ὅτι ἀδύνατον εἶναι ζῷον. διὸ ἡ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολὴ οὐ μόνον τὸ αἰσθητήριον φθείρει, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῷον, ὅτι ἀνάγκη μόνην ἔχειν ταύτην.*

sensitiven Erkenntniß: indem der Tastsinn (als Bedingung aller andern Sinne) die körperlichen Bewegungen zum sensitiven Innerlichwerden erhebt, und in dieser seiner Thätigkeit durch den innern Sinn vollendet wird. Beide sind coordinirte und wesentliche Functionen des sensitiven Lebens, während die Kopfsinne [1]) weniger das Sein, als das glückliche Sein bezwecken und bedingen. Demgemäß ist die Bedeutung des Herzens auch bezüglich der Empfindungen, deren Subject es ist, eine centrale; und die übrigen Organe sind nicht von ihm als völlig ebenbürtig zu trennen, weil sie zwar in sich, aber nicht für sich empfinden.

Alles bis jetzt Entwickelte scheint die Anschauung als aristotelisch zu begründen, die Seele empfinde nicht in einem Organ, sondern in vielen äußern Organen.

B.

Artikel 1.

Die Bedeutung des Herzens im Organismus als einziges unmittelbares Organ der bewegenden und thätigen Seele schließt andere Organe der Empfindung aus.

Nicht weniger zusammenhängend und vielleicht in einzig richtiger Weise nöthigen uns vorzügliche physiologische und psychologische Bestimmungen des Philosophen, ein einziges Centralorgan des sensitiven Seelentheils anzunehmen und dieses in der Weise, wie ein Körper Subject psychischer Acte sein kann, als Substrat der sensitiven Functionen zu behaupten. Die Seele als Form des Körpers, als formale Ursache aller in dem lebenden Wesen sich findenden Wirklichkeit, ist natürlich überall, wo ihre formale Wirkung ist: es kann die Substanz eines Dinges nicht von dem [2])

---

[1]) De an. III. 13. 435. b. 19. *τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις ἔχει τὸ ζῷον, ὥσπερ εἴρηται, οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ εὖ. οἷον ὄψιν, ἐπεὶ ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ὅπως ὁρᾷ, ὅλως δ' ἐπεὶ ἐν διαφανεῖ, γεῦσιν τε διὰ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, ἵνα αἰσθάνηται τὸ ἐν τροφῇ καὶ ἐπιθυμῇ καὶ κινῆται. ἀκοὴν δὲ ὅπως σημαίνῃ τι αὐτῷ, γλῶτταν δὲ ὅπως σημαίνῃ τι ἑτέρῳ.*

[2]) de mot. 9. 703. a. 1; de an. II. 12. 424. a. 24; 4. 415. b. 10. 1. 412. a. 18–25; 413. a. 1—9.

getrennt sein, dessen Substanz sie ist. Hievon zu unterscheiden ist die Frage, wo das erste Organ sei, durch welches die bewegende Seele den Körper bewegt? Dies nämlich zu fragen ist nicht widersprechend, obgleich genau gefragt werden sollte, wodurch der bewegende Theil des lebenden Wesens den bewegten Theil desselben (dieser ist ja auch durch die Seele, was er ist) bewege. In dieser Hinsicht (d. h. bezüglich aller zweiten Energien) ist ein Medium nicht ausgeschlossen, welches den Krafteinfluß des vorzüglichsten Theiles auf den weniger vollkommeneren Theil überträgt, obgleich die substantielle Form nicht durch ein Mittel mit ihrer individuellen Materie vereinigt ist. Diese Bedeutung in dem animalischen Organismus eignet dem Herzen. Dieses ist Princip aller Gestaltung und Entwicklung: „Princip der Natur ist das Herz und das Analogon.“ Das ganze Wesen [1]) schien Aristoteles um so vollkommener zu sein, je mehr das Princip der Einheit im Organismus durchgeführt war. Allerdings ist auch bei den Pflanzen eine teleologische Zweckordnung unverkennbar, aber gleichwol ist die Lebenseinheit der Pflanze gegenüber der thierischen eine so lockere, daß die Pflanze leblos erscheint dem Thier gegenüber, wie das Unorganische gegenüber dem vegetativen Leben. Es ist daher schwer zu bestimmen, welches die **eigentlichen Substanzen** im Unorganischen sind, wo Collectiva, wo Divisiva seien; die Bedingungen des Entstehens und Vergehens sind wenige, und die Theile können nie von der Vollkommenheit der Gattung des unorganischen Ganzen abfallen. Anders schon bei den Pflanzen und niedern Thieren: hier finden sich schon mehr Bedingungen des Entstehens neuer gleichartiger Substanzen. Denn nicht jede Abtrennung von Theilen vermag diesen als pflanzlichen Organismus für sich zu erzeugen, sondern nur bestimmte Weisen der Theilung. Bei den niedern Thieren



---

[1]) De gen. an. 4. 738. b. 16.; de part. an. II. 10. 655. b. 28—656. a. 6. b. 36: *ἡ μὲν οὖν πᾶν φυτῶν φύσις οὖσα μόνιμος οὐ πολυειδής ἐστι τῶν ἀνομοιομερῶν· πρὸς γὰρ ὀλίγας πράξεις ὀλίγων ὀργάνων ἡ χρῆσις· διὸ θεωρητέον περὶ καθ' αὑτὰ περὶ τῆς ἰδέας αὐτῶν. τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἡ φύσις μετείληφεν.*

und Pflanzen sind daher die Theile, in welchen irgend welche Gleichartigkeit mit dem Ganzen sich findet, Samen neuer gleichartiger Wesen. Denn hier verlangt die Unvollkommenheit und die wenigen Formen der Lebensthätigkeit keine große Mannigfaltigkeit der Lebensorgane, und es besteht daher nach allen Theilen eine gewisse Gleichförmigkeit. Doch schon dort, wo die vegetativen Functionen vollkommen geübt werden, wie bei den höhern Pflanzen, sind nicht mehr alle Theile dem Ganzen gleichartig und vermögen sich nicht mehr losgetrennt in ihrer Art fortzuerhalten.

Noch mehr erscheint bei den höhern Thieren eine Fülle von ganz verschiedenen Organen, welche den mannigfaltigsten Lebensfunctionen zu dienen haben. Die Gleichartigkeit verschwindet hier vollständig. Das Ganze ist den Theilen gegenüber in entschiedener Ueberlegenheit, da keiner von ihnen, außer dem durch besondere Organe zubereiteten *περίττωμα*, sich als Ganzes dieser Art, losgelöst von dem Ganzen entwickeln kann.

Umgekehrt ist auch der ganze Organismus von den Theilen abhängig, und eine Trennung würde nicht blos den Theil, sondern auch das Ganze lebensunfähig machen. Doch nicht von allen Theilen hängt in gleicher Weise die Fortexistenz des Organismus ab: am meisten von dem Mittelpunkt des animalen Lebens, dem Herzen,[1] und bei den Blutlosen von dem Analogon; eine Verletzung des Herzens führt den Tod herbei.[2] Er ist die erste Wirkung der elterlichen Fortpflanzungsthätigkeit, die erste Ursache des Werdens und der Entwicklung des animalischen Wesens.[3])

---

[1]) De part. an. II. 2. 647. b. 29.

[2]) De vita 3. 468. b. 28; Part. an. III. 4. 666. a. 10. 20; 667. a. 32. de gen. an. II. 4. 739. b. 33; 740. a. 24.

[3]) De gen. an. II. 4. 740. b. 3. *ἡ δὲ καρδία πρώτη γίνεται ἔναιμος οὖσα, τὸ δ' αἷμα τροφή* . . . de part. an. III. 4. 665. a. 33. 666. a. 10. sq. 20 sq. de juv. 3. 468. b. 28. *καὶ τῶν ζῴων τῶν ἐναίμων ἡ καρδία γίνεται πρῶτον . . . . καὶ ἐν τοῖς ἀναίμοις ἀναγκαῖον τὸ ἀνάλογον τῇ καρδίᾳ γίνεσθαι πρῶτον.* Das Herz ist Princip der Gestaltung des ganzen Wesens: gen. an. II. 4. 738. b. 16: *ἀρχὴ γὰρ τῆς φύσεως ἡ καρδία καὶ τὸ ἀνάλογον.* Vgl. auch Kampe a. a. O. p. 96. 1. selbst der Geschlechtsunterschied ist im Herzen begründet. de gen. an. IV. 1. 766. a. 30. sq.

Diesem Organ steht die letzte, den Verdauungs- und Ernährungsproceß abschließende Zubereitung des Nahrungssaftes in Blut zu; ebenso die zweckmäßige Vertheilung desselben durch den ganzen Körper. Es ist daher das Hauptorgan der ernährenden Seelenkraft: denn dem vorzüglichsten Organe steht es zu, nicht vorbereitend zur Erreichung eines Zweckes, der Ernährung zu wirken, sondern dem durch untergeordnete Organe disponirten Stoff die letzte Vollendung zu geben und ihn in die Einheit der lebendigen Substanz aufzunehmen. [1])

Wenn aber das Herz das Organ der vegetativen Seele ist, dann ist es auch Organ der sensitiven, denn die vegetative und sensitive Kraft sind nicht dem Subjecte nach verschieden, sondern nur dem Sein oder Begriffe nach. Ferner ist die vegetative Thätigkeit im Thiere und Menschen eine solche, welche zum Zweck die Darstellung eines sensitiven Wesens hat: „Das Blut ist den [2]) blutführenden Thieren die letzte Nahrung, aus welcher die Glieder entstehen"; dies ist nicht möglich, wenn der ernährende Theil nicht ganz durchdrungen ist von dem sensitiven, und ganz in ihm aufgeht wie das Dreieck im Viereck. Beider Kräfte Centralorgane müssen daher identisch sein, [3]) damit auch das pflanzliche Leben des Thieres ein wesentlich animales werde und so der animalische

---

[1]) De vit. 3. 469. a. 2. sq. φανερὸν τοίνυν ὅτι μίαν μέν τινα ἐργασίαν ἡ τοῦ στόματος λειτουργεῖ δύναμις, ἑτέραν δ' ἡ τῆς κοιλίας περὶ τὴν τροφήν. ἡ δὲ καρδία κυριωτάτη καὶ τὸ τέλος ἐπιτίθησιν. ὥστ' ἀνάγκη καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἐναίμοις. τὰ γὰρ τῶν ἄλλων μορίων ἔργα περὶ τὴν τροφὴν τοῦ ταύτης ἔργου χάριν ἐστίν· δεῖ γὰρ τὸ κύριον πρὸς τὸ οὗ ἕνεκα διατελεῖν, ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς τούτου ἕνεκα. de resper. 8. 474. a. 28—b. 10.

[2]) De vit. 3. 469. a. 1.; de somno 3. 456. a. 34.; part. an. II. 3. 650. a. 32.; 4. 651. a. 12.; de gen. an. II. 4. 740. a. 21.

[3]) De vit. 3. 469. r. 5. sq.; de part. an. III. 5. 667. b. 21. τοῦ μὲν οὖν εἰς μίαν ἀρχὴν συντελεῖν καὶ ἀπὸ μιᾶς αἴτιον τὸ μίαν ἔχειν πάντα τὴν αἰσθητικὴν ψυχὴν ἐνεργείᾳ, ὥστε καὶ τὸ μόριον ἓν τὸ ταύτην ἔχον πρώτως, ἐν μὲν τοῖς ἐναίμοις κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἐνέργειαν, τῶν δ' ἀναίμων ἐνίοις κατ' ἐνέργειαν μόνον. διὸ καὶ τὴν τοῦ θερμοῦ ἀρχὴν ἀναγκαῖον ἐν τῷ τόπῳ εἶναι . . . διὰ μὲν οὖν τὸ ἐν ἑνὶ εἶναι μορίῳ τὴν αἰσθητικὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τῆς θερμότητος καὶ ἡ τοῦ αἵματος ἀπὸ μιᾶς ἐστὶν ἀρχῆς διὰ δὲ τὴν τοῦ αἵματος ἑνότητα καὶ ἡ τῶν φλεβῶν ἀπὸ μιᾶς.

Character des ganzen Organismus und aller seiner Functionen gewahrt werde.

„Wenn das Leben für Alle in diesem Theile (dem Herzen) ist, so ist klar, daß auch die sensitive Kraft dort sein muß; denn wodurch etwas ein Thier ist, dadurch ist es auch lebend, und insofern ein Körper empfindend ist, wird er von uns animalisch genannt. [1])

In anderer Weise erreicht der Philosoph dieses Resultat durch folgende Erörterung: „Außerdem (den vegetativen Functionen) [2]) erscheinen die Bewegungen der Lust und Unlust und überhaupt aller sinnlichen Thätigkeiten als von hier ausgehend und hierher strebend. Dies ist auch nothwendig anzunehmen, denn ein Princip muß sein, wo es auch sei. Am geeignetsten nun ist der mittlere Ort, denn die Mitte ist eine einzige und allen nah." Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt, da in dem Embryo [3]) das Herz wie ein lebendes Wesen sich zu bewegen scheint, und es keinem Thiere völlig fehlen kann. [4]) Auch sind Tast- und Geschmacksmedium durch *πόροι* [5]) mit dem Herzen verbunden.

Von besonderm Einfluß auf diese Bestimmung war auch die aristotelische Anschauung vom Blute und dessen Bedeutung für das sensitive Erkennen; „weder das Blutlose, noch das Blut ist empfindungskräftig; also ist offenbar, daß jenes Organ, welches erstes Bluterfülltes ist, erstes Empfindungskräftiges ist." [6]) „Das animalische Wesen wird durch das Wahrnehmungsvermögen definirt; [7]) das erste Wahrnehmende ist das erste Bluterfüllte; dieses also ist das Herz, welches ja das Princip des Blutes und erstes

---

[1]) De vit. 3. 469. a. 17.

[2]) De part. an. III. 4 666. a. 11—45.

[3]) l. c. a. 19. sq.

[4]) De part. an. IV. 5. 681. b. 15.

[5]) De vit. 3. 469. a. 20 sq.; de part. an. II. 10. 656. a. 27. *ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεών ἐστι ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος, διωρίσται πρότερον ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, καὶ διότι αἱ μὲν δύο φανερῶς ἠρτημέναι πρὸς τὴν καρδιαν εἰσίν, ἥ τε τῶν ἁπτῶν καὶ ἡ τῶν χυμῶν.*

[6]) De part. an. II. 10. 656. b. 19—24.

[7]) De part. an. III. 4. 666. a. 34. sq.; II. 656. a. 27.; I. 647. a. 24. sq.: III. 3. 665. a. 10. b. 9; 10. 672. c. 16.; de mot. an. 11. 703. b. 24.; de somn. 455. b. 31. sq.; 456. a. 4. sq.; de vit. 467. b. 28.

Bluterfülltes ist.“ Der Grund, warum dem Blute das Empfindungsvermögen abzusprechen sei, ist angedeutet im 3ten Capitel des 2ten Buches von den Theilen der Thiere: [1]) „Daß das Blut der Ernährung wegen in den Bluttieren ist, ist offenbar. Deßhalb bewirkt, es berührt keine Empfindung wie auch kein anderes der *περιττώματα*. Denn die Nahrung verhält sich nicht wie Fleisch; denn dieses bewirkt berührt Empfindung. Denn das Blut ist mit dem Fleisch weder zusammenhängend noch zusammengewachsen, sondern wie in einem Behälter ist es bewahrt in dem Herzen und den Adern.“

Aus demselben Grund sei das Gehirn [2]) nicht empfindendes Organ, denn berührt, empfindet es nicht; oder bewirkt in der Seele keine Empfindung. Denn ihm kömmt nicht die *μεσότης*, die Mischung zur Mitte zu, welche analog wie die Indifferenz und reine Potentialität des seelischen Vermögens erfordert ist. — Aus dem Bisherigen folgt wenigstens dies, daß das Herz in einer besondern Beziehung zur Wahrnehmung steht; in welcher, bleibt noch zu untersuchen.

Sind das Herz und die äußern Organe etwa coordinirt in ihrer Bedeutung für die empfindende Seele, oder in einem Verhältniß der Unterordnung und Ueberordnung?

Daß kein Verhältniß der Coordination stattfinde, geht für's Erste aus der einzigen und vorzüglichen Stellung hervor, welche dem Herzen im Organismus zukömmt; es ist [3]) der einzige Theil

---

[1]) De part. an. II. 3. 650. b. 3. Das Blut, obgleich beseelt, ist nicht in jener Vollendung der sensitiven Substanz, welche nothwendige Bedingung für irgend welche Theilnahme an den sensitiven Bethätigungen ist. Das Fleisch ist die eigentlich sensitive Substanz, und in dem vorzüglichsten Theile des Fleisches, dem Prinzip aller andern, dem Herzen, ist daher jene Vollkommenheit erreicht, durch welche das physisch-organische Wesen mit dem psychischen in Verbindung treten kann. Vgl. de part. an. II. 8; 1. 647. a. 19. Hist. an. I. 3. 489. a. 18. a. 23; de an. II. 11. 422. b. 19; b. 34; 423. b. 1. 29; III. 2. 426. b. 15; de vit. 4. 469. b. 4.

[2]) De part. an. II. 7. 652. b. 1; 10. 656. a. 15.

[3]) De mot. an. 10. 703. a. 28 bis b. 2; de juv. 3. 469. a. 4—27.; de juv. 1. 467. b. 13. *ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς ἐν ἑτέροις διώρισται, καὶ δῆλον ὅτι οὐχ οἷόντε εἶναι σῶμα τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ἀλλ᾽ ὅμως ὅτι γ᾽ ἔν τινι τοῦ σώματος ὑπάρχει μορίῳ, φανερόν, καὶ ἐν τούτῳ τινὶ τῶν ἐχόντων δύναμιν ἐν*

des Körpers, wo die Seele in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Leibe steht, Reize empfängt, und Bewegungen mittheilt, miterregt wird und reagirt. (Natürlich sprechen wir hier nicht von dem unmittelbaren Inwohnen der substantiellen Form in ihrem Leibe, sondern von der Seele, insofern sie als empfindender, begehrender und bewegender Theil des ganzen Wesens als Glied in den Wechselverkehr der im Organismus thätigen Kräfte in actu secundo wirksam eingreift.) Dieses ist bewiesen durch alle Stellen, welche direct besagten, daß die sensitive Grundkraft das bewegende und fühlende Princip in dem Herzen sei; wie aus jenen, welche es als vegetatives Centralorgan bezeichnen, weil beide Kräfte nicht dem Orte nach, sondern dem Begriffe nach unterschieden sind.

Es geht dies auch als gewiß aus der Betrachtung der einzelnen Bestimmungen hervor. Für's Erste sagte Aristoteles, das Herz sei das erste Empfindende, weil es das erste[1]) Bluterfüllte sei; also eignet dem Herzen die Empfindung in vorzüglicherer Weise, als den Sinneswerkzeugen, Auge, Ohr, Zunge. Denn diese sind nicht bluterfüllt. Ferner ist die Wärme eine Bedingung der Empfindungsmöglichkeit; kein Organ empfindet ohne Wärme; [2]) das Auge aber ist kalt; also kömmt ihm die Empfindung nicht in

---

τοῖς μορίοις .... Da den Thieren aber das empfindende Leben das Leben, und den Belebten das Leben das Sein ist, *ἀνάγκη ταὐτὸν εἶναι καὶ ἓν μόριον καθ' ὅ τε ζῇ καὶ καθ' ὃ προσαγορεύομεν αὐτὸ ζῷον .... ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀναγκαῖον ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο τὸ μόριον, τῷ εἶναι πλείω καὶ ἕτερα. οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ ζῴῳ τε εἶναι καὶ τὸ ζῆν.* Dieser eine Theil ist das Herz: de somno 2. 455. b. 31. sq. *ὅτι μὲν οὖν ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀρχὴ γίνεται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μέρους τοῖς ζῴοις, ἀφ' οὗπερ καὶ ἡ τῆς κινήσεως, διώρισται πρότερον ἐν ἑτέροις ... τοῖς μὲν οὖν ἐναίμοις τοῦτ' ἐστὶ τὸ περὶ τὴν καρδίαν μέρος. πάντα γὰρ τὰ ἔναιμα καρδίαν ἔχει, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ τῆς αἰσθήσιως τῆς κυρίας ἐντεῦθέν ἐστιν.* Ebenso de part. an. II. 1. 647. a. 24. sq. Das Herz ist daher gleichtheilig und ungleichtheilig, de part. an. IV. 5. 681. b. 15. 32.

[1]) De part. an. II. 10. 656. b. 19—26; III. 4. 666. a. 34. sq. 3. 665. a. 10; b. 9; 10. 672. b. 16; II. 1. 647. a. 24. sq.; de mot. an. 703. 11. b. 24.; de somno 2. 445. b. 31; 2. 456. a. 4. sq.; de vit. 1. 467. b. 28.

[2]) De an. III. c. 1. 425. a. 5. cap. 1. *οὐθὲν γὰρ ἄνευ θερμότητος αἰσθητικόν.*

jener vorzüglichen Weise zu, in welcher sie durch die Wärme bedingt ist.

Eigentlich gesprochen nimmt die Seele durch Eines wahr: „Nothwendig muß es Eines sein [1]), wodurch die Seele Alles erkennt, wie früher gesagt worden; eine andere Gattung aber durch ein anderes (Mittel) . . . sie erkennt also durch Ein und Dasselbe Alles, aber nicht in derselben Weise (*λόγῳ*) . . ." „das Letzte [2]) ist Eines und die Mitte ist eine, dem Sein nach viele." „Es ist eine Wahrnehmung und das vorzüglichste Wahrnehmungsorgan ist Eines; dem Sein nach aber ist die Wahrnehmung nach jeder Gattung verschieden, wie nach Farbe und Ton." [3]) Die Bewegung pflanzt sich durch die *πόροι* [4]) zum Herzen fort, wie dies bezüglich des Tast- und Geschmacksinns offenbar ist: aber auch von den andern gilt dies. [5])

Wie nun läßt sich der Antheil denken, der dem äußern und der dem inneren Organe zuzutheilen ist? Die psychische Function ist höchstens in dem Sinne theilbar, daß der Act des Sehens, der sich als psychischer aber vielleicht unbewußter im Auge vollzogen, sich als bewußter im Herzen wiederholte. Doch da, wie wir später beweisen werden, aus psychologischen und ontologischen Gründen, der Act der Sensation auch in dieser Beziehung ungetheilt und selbstbewußt ist, ist diese Theilung unstatthaft. Auch findet sich von ihr bei Aristoteles nichts, und sie ge-

---

[1]) De sens. 7. 449. a. 8. sq.

[2]) De an. III. 7. 431. a. 19. Die Bewegung, welche sich dem Auge oder dem Ohr mitgetheilt hat, kömmt hier nicht zur Ruhe und Vollendung, sondern erst in dem Letzten. „Wie die Luft den Augapfel bewegt und dieser ein Anderes, ebenso auch das Gehör (die Bewegung der Luft im Ohre). Das Letzte aber ist Eines. . . ."

[3]) De somn. 3. 455. a. 20.

[4]) De juv. 3. 469. a. 5—27. Aristoteles weist die Ansicht zurück, als ob die Empfindungen im Gehirne sich vollendeten. De part. an. II. 10. 656. a. 27. sq.

[5]) De gen. an. II. 6. 743. b. 35—744. a. 6. Alle Organe sind mit dem Herzen verbunden und theilen ihre Alteration diesem mit. De somn 2. 456. a. 20; de gen. an. V. 781. a. 20. *οἱ γὰρ πόροι τῶν αἰσθητηρίων πάντων, ὥσπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, τείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν, τοῖς δὲ μὴ ἔχουσιν καρδίαν πρὸς τὸ ἀνάλογον.*

nügt den von uns angezogenen Beweisstellen nicht, welche den Ort der vorzüglichen äußeren Wahrnehmung, nicht blos der innern, in das Herz verlegen.

In anderer Weise läßt sich der psychische Act nicht theilen, da er zeitlich und örtlich unausgedehnte Energie des Vollendeten ist. [1]) Der Wahrnehmungsproceß, welcher sich im Herzen vollendet, kann sich nicht einem Theile des psychischen Actes nach hier vollenden, sondern ganz vollzieht sich die Empfindung als psychische und immaterielle Aufnahme des Objects in dem Herzen. „Daher haben alle Blutthiere ein Herz, und in diesem ist die Kraft der Bewegung und der vorzüglichen Wahrnehmung.“ [2]) Daher kann es auch den Blutlosen nicht fehlen: „Da den Blutthieren alle Wahrnehmung durch das Vorzügliche zukommt, muß jenen (den Blutlosen) ein analoger Theil eignen; denn diesen müssen alle besitzen.“ [3]) Das Herz ist daher die erste Wirkung der generativen Thätigkeit. [4])

„Es ist daher klar, aus welchem Grunde das Herz die Kräfte der Empfindung besitzt.“ [5]) Diesem kömmt der vorzügliche Theil, das psychische, den äußern Organen die physische Aufnahme und Fortpflanzung der Bewegung bis zum Centralorgane zu.

---

[1]) **Metaph. IX. 6. 1048. b. 18—36.** Denn diese Functionen sind alle in sich selbst Zweck, der **finis operis** und das **opus** fallen hier zusammen. 8. 1050. **a.** 23 bis b. 3. *ἐπεὶ δ' ἐστὶν τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον . . .* Diese Functionen sind daher auch immanent im Wirkenden. Phys. VII. 3. **247.** b. 7. 8; de an. II. 5. 417. b. 2. Die Empfindung ist ein einfaches Wirklichwerden der Möglichkeit des Sehens . . . daher zeitlich instantan. **De an.** III. 7. 434. **a.** 4. *φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου.* Wenn die Empfindung eine zeitlich instantan entstehende Energie ist, ist sie auch keine dem Orte nach unvollendete, keine Größe. De an. II. 12. 424. a. 26. *οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι, οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν.*

[2]) De somn. 2 455. b. 35.

[3]) De part. an. IV. 681.

[4]) De gen. an. V. 1. 735. a. 23 7. 742. b. 35; 5. 741. b. 15—24.

[5]) De mot an. II. 703. b. 24; de part. an. II. 10. 656. a. 27. b. 24; III. 3. 665. a. 10; 5. 667. b. 21; 10. 672. b. 16.

Artikel 2.

Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Art und Weise, wie Aristoteles die Gleichzeitigkeit (dem Objecte nach) zweier Vorstellungen, und den Zustand des Schlafes erklärt.

Am Schlusse seines Buches über die Sinne und das Sinnesobject wirft Aristoteles die Frage auf, „ob es möglich sei, zugleich mehreres zu empfinden oder nicht." [1]) Er hatte die Schwierigkeiten gegen diese Annahme, welche in der Erfahrung ihre Stütze zu haben scheint, geltend gemacht, und als unhaltbar jene Erklärung zurückgewiesen, welche zwischen dem Auftreten der einzelnen Empfindungen unwahrnehmbare Zeittheile annahm und so die scheinbare Gleichzeitigkeit als überaus schnelle Succession der Vorstellungen erklären wollte. Je nachdem er nun über die Einheit oder Mehrheit des empfindenden Subjectes dachte, mußten die folgenden Erklärungsversuche verschieden sein. Wenn die äußern Sinnesorgane die Subjecte der Empfindungen sind, so wäre keine große Schwierigkeit zu lösen gewesen: denn durch örtlich verschiedene Organe und Körpertheile heterogene oder conträre Bewegungen zu haben, schließt sich nicht aus. Allerdings wäre die Schwierigkeit für die conträren Reize e i n e s Sinnes geblieben, aber die Hauptschwierigkeit hätte kaum aufgeworfen werden können. Daß ein solcher Erklärungsversuch, der so nahe gelegen wäre, fehlt, ist ein deutlicher Hinweis auf die zu Grund liegende Anschauung der Einheit des Subjectes.

Die nächste Hypothese will durch die Dislocirung der Reize in verschiedenen Theilen des continuirlich gedachten Centralorgans die Gleichzeitigkeit verschiedener Empfindungen erklären. Diese Erklärungsweise jedoch verwickelt sich in Schwierigkeiten: denn jede Art, nicht blos jede Gattung muß örtlich dislocirt werden, etwa so, wie das Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut. Sucht man dieser Aporie durch die Analogie zu entgehen, es verhalte sich ähnlich, wie mit den 2 Augen, welcher Empfindungen sich zu e i n e m Bilde

[1]) De sens. 7. 448 b. 18.

vereinigen, so ist eben dieses Eine das psychische Wahrnehmungsbild und in diesem sollen ja keine Gegensätze sein. Größer ist die Schwierigkeit für heterogene Qualitäten: — „Wenn[1]) durch einen andern Theil das Süße, durch einen andern das Weiße wahrgenommen wird, so wird aus ihnen Eines entstehen oder nicht: nothwendig aber Eines, denn Einer ist der empfindende Theil.“ Denn er hatte[2]) oben gesagt: „Weder ist die Energie ohne die Möglichkeit, noch diese ohne die wirkliche Empfindung;“ wenn jene Eine ist, so muß es auch diese sein. Wie aber kann aus diesen heterogenen Qualitäten Eines werden? Wenn[3]) beide in örtlich verschiedenen Theilen, seien diese geschieden oder zusammenhängend sich vollziehen und der Seele gegenwärtig sind, wie kann dann eine Sensation aus ihnen werden? Nicht durch Vermischung, wodurch eine neue Vorstellung entstehen müßte, noch durch wechselseitige Schwächung, so daß nur die stärkere bliebe, und zwar um so geschwächter, je größer die Intensität der unterdrückten war; denn beide Annahmen, wenn sie auch an sich berechtigt wären, erklären nicht die gleichzeitige klare Vorstellung zweier heterogener Objecte in einem Acte.

Selbst in den Sensationen eines Sinnes bleiben die conträren Theile des Bildes unvermischt und ungeschwächt; ebenso muß auch die Vorstellung ihren heterogenen Theilen nach rein und unverändert bleiben: Wie aber dies möglich sei, wenn die Einheit der Vorstellung behauptet wird, ist die Schwierigkeit: „Eines der Seele ist es, wodurch sie Alles wahrnimmt, wie früher gesagt worden; andere Gattungen aber nimmt sie durch Anderes wahr.“[4]) Wann die Seele nun durch Eine Energie vollendet ist, ist das, was das Weiße und Süße wahrnimmt, Eines; wenn sie aber der Thätigkeit nach getheilt ist, (d. h. wenn sie nicht durch einen Act das Weiße und das Süße wahrnimmt), dann ist das Wahrnehmende ein Anderes. Wann aber nimmt die Seele beide Eigenschaften durch dieselbe Energie wahr? und wann durch

---

[1]) l. c. a. 5. sq. p. 449.
[2]) l. c. 449. a. 1.
[3]) l. c. 449. a. 8.
[4]) l. c. a. 8—20.

verschiedene Energien? Die Einheit und Vielheit der Acte also ist zu bestimmen. Die sinnlichen Vorstellungen sind in ihrer Zahl nicht vervielfältigt durch die Qualitäten: nicht durch spezifisch verschiedene, denn dasselbe Gesichtsbild vereinigt roth und grün in gleichzeitiger Inexistenz; auch nicht durch heterogene, denn ebenso gleichzeitig stelle ich dasselbe Object roth und warm, oder roth und rund vor. Vielmehr sind die sinnlichen Vorstellungen individuirt durch die Einheit eines gemeinsamen Objectes, des Ortes u. dergl. Unter gemeinsam ist für homogene Vorstellungen nicht blos der örtliche Zusammenhang der beiden Farben zu verstehen, sondern auch alles Andere, was die Betrachtung unter einem Gesichtspunkte ermöglicht, die Aehnlichkeit der Gestalt, die zeitlichen Beziehungen, die Gleichheit oder Ungleichheit der Intensität, der Bewegung, der Anordnung u. dgl. Insbesondere aber ist die Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός durch den örtlichen Zusammenhang oder vielmehr die örtliche Identität heterogener Sensationselemente bedingt. In dieser Weise verhält es sich nun in der Seele ähnlich wie in den Dingen: denn dieselbe Größe und Figur ist zugleich weiß und süß und vieles Andere, und diese Eigenschaften sind unter sich und von dem Subjecte nur dem Sein, nicht dem Subjecte nach unterschieden. Ebenso verhält es sich in der Seele, denn durch eine Vorstellung wird die Weiße und die Süße empfunden, wenn beide Eigenschaften dem Subjecte (ὑποκείμενον) nach Eines sind. Doch diese eine Vorstellung, dem Subjecte nach Eines, ist dem Sein nach verschieden, je nach der Gattungs- und Artunterschiedenheit der Objecte. „Dem gemäß nimmt die Seele wahr durch Eines und dasselbe, das aber dem Begriffe nach unterschieden ist." Nicht immer ist demnach eine gleichzeitige Wahrnehmung heterogener oder conträrer Qualitäten möglich, sondern [1]) nur dann, wenn ein Gesichtspunkt oder ein Subject (der Vorstellung) vorhanden ist. Unter Einheit des Subjectes ist natürlich nicht die metaphysische Einheit, sondern örtlicher Zusammenhang, oder örtliche Einheit zu verstehen. Unter diesen Bedingungen ist eine Schwächung der Intensität der Vorstellungselemente nicht die Folge ihrer gleichzeitigen Betrachtung; jene tritt nur ein, wenn wegen Mangel eines gemein-

[1]) l. c. 449. a. 10—12.

samen Vergleichungspunktes oder subjectiver Unwichtigkeit die Aufmerksamkeit sich theilen muß. Ganz wird eine andere gleichzeitige Empfindung nur dann aufhören, wenn das Bewußtsein der Gleichzeitigkeit und Alles damit Empfundene durch die beschränkte und gesteigerte Intensität ganz aufgehoben worden ist, was aber nur selten der Fall ist. Gewöhnlich ist das Bewußtsein der örtlichen Lage und der zeitlichen Bestimmtheit nicht ganz verschwunden, wegen der Stärke der Reize, durch welche die Sensationen veranlaßt werden, so daß dieses gemeinsame Orts- und Zeitbewußtsein die Möglichkeit verschiedener gleichzeitiger Wahrnehmungen gewährt. Daß jene Wahrnehmungen bewußt waren, beweist die Erinnerung an dieselben; daß dieselben auch Eines waren, beweist deren gegenseitige Erweckung im Gedächtniß.

Wenn aber nach dem Gesagten die Vorstellung Eine ist, so muß nothwendig das Organ, in welchem sie ist, Eines sein. Dies gilt nicht blos von den Aisthemen, sondern von allen sinnlichen Vorstellungen und Acten, von den Urtheilen, dem Gedächtniß, den Affecten, Stimmungen, Begierden; denn alle diese können, wenn sie auf dasselbe Vorgestellte gehen, örtlich nicht getrennt sein, obgleich die Einheit des Actes wegen der heterogenen Auffassungsweise in Vorstellung und Gefühl nicht in demselben Sinne von deren gleichzeitiger Inexistenz, wie von der gleichzeitigen Vorstellung heterogener oder conträrer Qualitäten in demselben vorgestellten *ὑποκείμενον* behauptet werden darf. Ebensowenig darf der geistige Gedanke nicht örtlich von der sinnlichen Vorstellung getrennt gedacht werden, welche ihm entspricht, noch der geistige Willensact anderswo als die sinnliche begleitende Lust, da das Verhältniß dieser heterogenen Bethätigungen und Auffassungen der Seele immerhin das vollkommener Wechseldurchdringung ist.

Man könnte gegen diese Ausführung die Schwierigkeit erheben, ein vergleichender und unterscheidender Sinn, der sensus communis erkläre vollständig die angeführten Thatsachen gleichzeitiger Wahrnehmung: denn diesem innern höhern Sinne stehe es zu, was getrennt empfunden worden sei, in höherer Einheit auf Grund seiner Vergleichung in das Bewußtsein der Seele einzuführen. Es sei daher nicht nothwendig, die Verschiedenheit des Subjectes aufzugeben, um die Gleichzeitigkeit mehrerer Qualitäten in einer Vorstellung zu er-

klären; vielmehr liege darin eine Berechtigung zur Annahme eines innern Sinnes.

Doch für's Erste, sagt Aristoteles, die Seele empfinde Alles durch Eines, weil die empfindende Seele Eines wird durch die Einheit des Empfundenen, in welcher Beziehung auch diese Einheit liege. Die Trennung des Wahrnehmens und des Vergleichens ist Aristoteles in diesem Capitel fremd, und die Einheit der Vorstellung ist ihm das, was der Einheit des Vorgestellten entspricht. Diese Einheit wird nicht erst durch einen zweiten, folgenden Act erreicht, welcher nicht mit dem gleichzeitig beide Objecte erfassenden Acte identisch wäre. Also ist in der aristotelischen Entwicklung [1]) selbst wenigstens auf diesen Gemeinsinn keine Rücksicht genommen. — Außerdem ist die Annahme eines besondern innern Sinnes unberechtigt, wie später zu beweisen ist. Eines also dem Orte nach ist das Subject der sinnlichen Wahrnehmung und aller andern seelischen Thätigkeiten, und diese Einheit bleibt auch für die geistigen Functionen als Einheit des Orts. Unterschiede finden sich nur dem Art- und Gattungsbegriffe nach und der Inexistenzweise nach. [2]) „Nothwendig ist es Eines, wodurch die Seele Alles empfindet, wie früher gesagt worden, eine andere Gattung, aber durch ein anderes (Mittel)." [3]) „Bezüglich der Seele muß behauptet werden, daß Eines der Zahl nach und dasselbe das empfindende Subject ist, doch dem Sein nach verschieden für verschiedene Gattungen und Arten. Folglich empfindet man durch dasselbe und Eine gleichzeitig, aber nicht dem Begriff nach durch dasselbe."

Auf diese Erörterung am Schlusse des Buches über die Sinne und ihren Gegenstand ist um so mehr Gewicht zu legen, als dieselbe die scheinbar entgegengesetzten Stellen desselben Buches als nicht entgegengesetzt vermuthen läßt.

In enger Beziehung hiezu stehen die aristotelischen Erörterungen über das körperliche Subject des Schlafes und den Ort

---

[1]) De sensu 7.
[2]) l. c. 449. a. 9. sq.
[3]) l. c. 449. a. 16.

der Träume. Der Schlaf ist die Privation des Wachens, wie [1]) sich dies psychologisch leicht nachweisen läßt. Hieraus aber ist leicht ersichtlich, daß dieser Zustand demselben Subjecte eignet, dessen Energie das Wachen ist. Denn die Privation ist stets in demselben Subjecte, wie der Habitus, da inner Eines Gegensatzes nur Ein Subject ist, welches fähig für die conträren Bestimmtheiten ist, wenigstens in den von vornherein nicht vollendeten, sondern in Möglichkeit zu ihrer Entelechie sich verhaltenden Dingen. „Ich meine aber, wie Gesundheit und Krankheit, [2]) Kraft und Schwäche, Gesicht und Blindheit, Gehör und Taubheit. Aus diesem aber ist es klar: wodurch wir den Wachenden erkennen, dadurch auch den Schlafenden; den Wahrnehmenden aber halten wir für wach, . . wenn also das Wachen in nichts anderm besteht, als dem Wahrnehmen, so ist offenbar, daß das Wachende wachend ist durch das wodurch es wahrnehmend, und daß ebenso durch dieses das Schlafende schläft."

Welches nun ist das, wodurch das Empfindende empfindet, wacht und schläft? Es möchte vielleicht scheinen, die Annahme der äußern Organe als Organe des Empfindens erkläre viel leichter die Erscheinungen des Schlafes: denn diese ruhen, während die innern Organe sich zu bethätigen scheinen, da ja die lebhaften Vorstellungsläufe im Traum nothwendig von körperlichen Bewegungen mitbegleitet sind. Von den äußern Organen pflanzen sich die in denselben gebliebenen Nachwirkungen und Nachbilder nach innen fort, und geben mit den schwachen Reizen von außen dem Phantasiespiel den mannigfaltigsten Stoff. Dieses innere Organ muß also eher frei und ungebannt sein, als Ursache des Schlafes: dagegen scheinen die äußern Organe in periodischem Wechsel zu erschlaffen und so den Schlaf zu bewirken. Wie dagegen das Herz, insofern es Reize empfängt und die sinnliche Wahrnehmung vollendet, ermatten soll und als Organ der Phantasie und des Urtheilens ungehemmt, ja sogar gesteigert bewegt ist, ist schwer einzusehen.

Doch diese Erklärung ist nicht die des Aristoteles, und sie

---

[1]) De somno. 1. *φαίνεται στέρησίς τις ὁ ὕπνος τῆς ἐγρηόγρσεως.*
[2]) De somno. 1.

konnte die seinige nicht sein, wenn das Subject der Empfindung nicht außen, sondern in der Mitte der Lebendigen ist. Da es bei jeder Wahrnehmung etwas Eigenthümliches und etwas Gemeinsames giebt, und der Schlaf und das Wachen gemeinsame Zustände aller Sinne und aller empfindenden Wesen sind, „so ist klar, daß das Wachen und der [1]) Schlaf ein Zustand dieses (des vorzüglichen Subjectes der Empfindung welches Eines ist), sein muß. Deßwegen kömmt (dieser Wechsel) allen Lebenden zu." Dies ergiebt sich ferner noch als nothwendig aus der Thatsache, daß der Schlaf gleichmäßig alle äußern Organe ergreift, unbeschadet des verschiedenen Gebrauchs und verschieden starker Ermüdung. So lange noch Ein Sinn willkürlich von der Seele gebraucht werden kann, können es alle. Worin hat diese Erscheinung ihren Grund? Wären verschiedene Subjecte der Empfindung vorhanden, so wäre diese nothwendige Gleichzeitigkeit nicht erklärlich; denn jedes Organ würde nach seinem Bedürfniß und dem Grade seiner Ermüdung dem Schlafe verfallen: denn was Eines litt, müssen nicht nothwendig alle leiden; [2]) „wenn aber das Vorzügliche unter allen anderen Sinnesorganen, zu welchem alle anderen sich fortpflanzen, etwas leidet, so ist nothwendig, daß alle anderen mitleiden." Eine Schwäche eines äußern Organs wirkt jedoch nicht ähnlich auf das erste Organ zurück, und die Unmöglichkeit seines Gebrauchs, welches in außerordentlichen Fällen zuweilen für Einen Sinn eintritt, ist kein Schlaf: nur dann, wenn „das Erste, durch welches Alles empfunden wird" etwas erleidet.

Um die physiologische Erklärung dieses Zustandes geben zu können, wird von Aristoteles dieses erste vorzügliche Organ, „durch welches Alles empfunden wird", bestimmt. „Daß [3]) aber das Princip der Wahrnehmung den Thieren von demselben Theile aus zukommt, wie das Princip der Bewegung, ist anderswo bestimmt worden." Es ist der mittlere Ort; für die Bluthiere das Herz, für die andern das Analogon. In diesem Organ ist die Kraft der Empfindung und vorzüglichen Bewegung. Jedes Wesen

---

[1]) De somno. 2.
[2]) De somno. 2. 454. a. 34. sq.
[3]) De. somno 2 455. b.

„wird in dem ersten Organ bewegt,[1]) wenn es eine Empfindung hat, sei es eine eigene (seiner leiblichen Zustände), sei es eine fremde (äußerer Objecte.)" Die Kraft der Bewegung und alle andern Kräfte müssen in diesem mittleren Organe sein, damit alle Functionen in geeigneter Weise nacheinander erweckt werden. Sobald ein Object in der Seele erscheint, werden alle Vermögen derselben hievon beeinflußt und irgendwie erregt; und zwar nicht in zeitlichen Intervallen, sondern „sofort und zugleich, weil die Natur der[2]) receptiven und spontanen Kräfte auf einander angelegt ist."

Hiezu war natürlich erfordert, daß alle Seelenvermögen im Herzen ihren Ort hätten; die bewegende Kraft insbesondere muß[3]) in der unbewegten Mitte sein, welche allen Grenzen des Leibes gleich nahe ist. In dieser Mitte ist der Sitz und das Organ der Seele, nicht als ob sie selbst eine Größe wäre, sondern sie[4]) ist in ihr, als unbewegtes Bewegendes: durch sie ist das Herz, durch dieses der Leib bewegt; und ebenso verhält sie sich empfangend von Außen, indem zuerst das äußere, dann das Herz die Bewegung empfängt: im Herzen selbst aber wird der Anstoß von der Seele aufgenommen.[5]) Diesem Leiden von Außen folgt dann von der Seele aus durch das Herz eine spontane Reaction. In dieser Weise sind alle Organe und Vermögen zu wechselseitigem Leiden und Wirken eingerichtet. Es verhält sich daher mit dem ganzen lebenden Wesen wie mit einem wohlgeordneten Staat:[6]) „denn wenn in einem solchen einmal die gesetzliche Ordnung (natürlich eine ebenso der menschlichen Natur angemessene, wie die Anordnung der Theile im Organismus eine durchaus dem Ganzen

---

[1]) De somno. 2. 456. a. 20.

[2]) De mot. an. 8. 702. a. 20.

[3]) De mot. an. 702. c. 9. b. 15.

[4]) l. c. 9. 703. a. 2.

[5]) Vgl. l. c. 11. 703. b. 27. sq.

[6]) l. c. 10. 703. a. 29. sq. Immer ist der Begriff der Seele gefaßt als erstes Bewegendes und Thätigkeitsprincip im Leibe, nicht als substantielle Energie: denn als solche ist sie natürlich im ganzen Leibe, weil dieser durch sie als formale Ursache ist. Vgl. de an. I. 5. 409. a. 3. Während die Seele als Form unmittelbar überall ist, im Leibe, ist sie thätig und bewegend durch das Herz.

und der Natur der Theile gemäße ist), festgestellt worden, so ist es nicht mehr nothwendig, daß der über dem Ganzen stehende Herrscher bei jeder Thätigkeit gegenwärtig sei; sondern jeder thut von selbst das Gesetzliche, und ein Werk geschieht nach dem andern aus Pflichtbewußtsein. Dasselbe geschieht in dem lebendigen Wesen aus Naturnothwendigkeit, und weil jedes Glied eine zweckgemäße für seine Function eingerichtete Natur empfangen hat, so daß die Seele nicht überall in jedem sein muß; sondern alles übrige lebt, weil es mit dem ersten Organ durch natürliches Verwachsen verbunden ist und vollzieht seine Verrichtungen, weil seine Natur derartig ist; während die Seele in dem ersten Organe des Leibes wohnt." Hieraus folgt, daß die psychischen Functionen nirgendswo als im Herzen (oder welches das Centralorgan sei [1]) sich vollziehen können; also auch die Wahrnehmung. Ferner folgt hieraus, daß eine Alteration des Herzens ähnliche Zustände wie den Schlaf zur Folge haben muß: wenn nämlich die Disposition des Centralorgans verschlechtert wird, ist es unfähig für Vermittlung von äußern Reizen auf die Seele, oder für Uebertragung von seelischen Einwirkungen auf die Organe des Leibes.

Artikel 3.

Die angeführten gegentheiligen Gründe sind nicht stichhaltig.

1. Dies wenigstens ist sicher und unzweifelhaft, daß der Philosoph den Proceß der Empfindung nicht blos als körperliches Leiden dachte, sondern auch und zwar wesentlich als Aufnahme eines Objectes ohne dessen Materie. Es steht daher den Pflanzen nicht blos ein solches Organ der körperlichen Reizbarkeit, sondern auch eine *ἀρχη δεκτικὴ ἄνευ ὕλης*. Sind nun die äußern Objecte in gleicher Weise Ursache des körperlichen und des intentionalen Leidens? So hatte ja Aristoteles gesagt: [2]) „jede von ihnen,

---

[1]) Ob das Herz oder Gehirn Centralorgan sei, ist leichter zu entscheiden, als zu erklären, welchen Zweck die unmittelbare Verbindung der Kopfsinne mit dem Gehirn habe. Diese Frage hat jedoch nur historischen Werth. cf. Trendelenburg Comm. p. 162. sq.

[2]) De sens. 2. 438. b. 5. 22.

(den sinnlichen Qualitäten) ist das Bewirkende der Wahrnehmung." Offenbar jedoch ist, daß der äußere Gegenstand nicht in gleicher Weise Ursache der organischen und der psychischen Veränderung ist: denn diese beiden sind der Gattung nach verschieden, Veränderungen [1]) in ganz verschiedenem Sinne, ganz unähnlich und unvergleichbar. Die psychische Wahrnehmung ist keine Größe, instantan vollendet, ohne Materie; die physiologische Bewegung aber eine unvollendete Wirklichkeit, und körperlich. Beide sind daher nicht miteinander gegeben, obgleich die psychische nothwendig von der physischen Alteration bedingt ist: nicht aber ist immer mit einer physischen Alteration des Organs die Vorstellung nothwendig verbunden, wenn wenigstens die Seele mit großer Aufmerksamkeit einem andern Objecte zugewandt ist. Jedenfalls ist dies sicher, daß die Intensität der Vorstellung durch die Aufmerksamkeit der Seele verstärkt wird, wenn auch der Reiz derselbe ist; und daß dieselbe geschwächt wird durch abgewandte Aufmerksamkeit. Andere sind daher die Untersuchungen über die organischen Reize, deren Gesetze und Bedingungen, und andere über die Vorstellungen selbst. Diese beiden aber sind Theile des Wahrnehmungsprocesses, welcher eine durch den Körper vermittelte Bewegung der Seele ist. Auf

---

[1]) Vgl. de an. II. 5. 417. a. 17; III. 7. 431. a. 1. sq.; de an. II. 5. 417. b. 20. Nur insofern sind die Qualitäten auch Ursachen der psychischen Vorstellung, als sie die nothwendigen Veranlasser sind; sie geben den ersten Anstoß, aber sind nicht die vollständige Ursache der veranlaßten Bewegungen. Dies hebt Albert der Große in seinem Commentar zu de an. lib. II. tract. 4. cap. 12. hervor, in welchem Sinne die Wahrnehmung ein Leiden sei: corporales formae non movent animam, sed potius talibus formis factis in corpore anima luce sua facit eas in ipsa. In tali autem ordine moventium et motorum id quod ultimo movetur, formalissimum est omnium et primum movens omnium materialissimum: et hoc ideo est quia in tali ordine secundum movens non accipit virtutem motivam a priori movente sed ab alio, quod est aliquid ejus quod movetur. Das Leidende modificirt das, was es empfängt, durch seine eigene Beschaffenheit; nur was schlechthin möglich ist, empfängt die Wirkung unverändert. In anderen Fällen wirkt die Materie (natürlich nicht die erste, reine) hemmend und verschlechternd, de gen. an. IV. 3. 469. b. 10. *τῆς δ' ὕλης οὐ κρατουμένης, μένει τὸ καθόλου μάλιστα.* 4. 470. b. 9. Polit. I. 5. 125. 4. b. 27 6. 1255. b. 1. Part. an. VI. 5. 682. a. 6.

beide ist daher der Name des Empfindens, des Sehens u. dgl. anwendbar, aber nur in analoger Weise, weil und insofern beide die wesentlichen Theile der ganzen Wahrnehmung sind und in Beziehung auf diese untersucht werden müssen. Hieraus ergibt sich, daß die Worte, welche im Allgemeinen die Wahrnehmung, das Sehen, Empfinden bezeichnen, in analoger Weise von den zwei Functionen prädizirt werden können. Daß eine ähnliche Verschiedenheit der aristotelischen Terminologie vorhanden sei, ist wahrscheinlich, wegen der oft in einem kleinen Buche zu Tag tretenden Widersprüche; doch muß dies im Einzelnen untersucht werden.

„Die [1]) Bewegung dieses Theiles, insofern er durchsichtig, nicht insofern er feucht ist, ist das Sehen." „Das [2]) Sehen kömmt dem Wasser zu, doch nicht weil es Wasser, sondern weil es durchsichtig ist:" „Was [3]) aber innen im Auge ist, ist theils Feuchtes, womit man sieht, der Augapfel." Alle diese als Sehen und Empfinden bezeichneten Processe sind ein Leiden mit der Materie, und Alterationen im eigentlichen Sinne, während dies von den Sensationsvorstellungen [4]) nicht gilt. Hieraus geht hervor, daß nur ein Theil, der organische Proceß hier als Sehen und Hören bezeichnet wird und der Schluß von dem Aufnahmsorgane des physischen Leidens auf den Ort des psychischen unstatthaft ist; es müßte denn zuerst der Nachweis geführt werden, daß die Bewegung, welche von dem Object ausging, in dem äußern Werkzeug zur Ruhe komme: gerade das Gegentheil aber wird von Aristoteles behauptet. [5]) Dort allerdings, wo der Abschluß und Zielpunkt der Bewegung ist, muß auch die Vorstellung sein; dieser

---

[1]) De gen. an. V. 1. 780. a. 3.

[2]) De sens. 2. 438. a. 12.

[3]) Hist. an. I. 8. 491. b. 20.

[4]) De an. II. 5. 417. b. 2.; de an III. 7. 431. a. 4.

[5]) De an III. 7. 431. a. 17. sq. *ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ τὴν κόρην τοιανδὶ ἐποίησεν, αὐτὴ δ' ἕτερον, καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως· τὸ δὲ ἔσχατον ἕν, καὶ μία μεσότης,* Trendelenburg Comm. de an. III. 7. 8. p. 512. Daher sind auch die Organe mit dem Herzen durch *πόροι* verbunden. de vit. 3. 469. a. 12; de insomn. 2. 459 a. 29 bis b. 5; 3. 461. a. 25. bis b. 5. Die Bewegung kömmt in den äußern Organen nicht zur Ruhe. de part. an. II. 10. 656. a. 29; de gen. an. II. 6. 744 a. 1. sq.; V. 2. 781. a. 20. sq.

aber ist im Herzen. Daß aber die Vorstellung auf dem ganzen Wege sei, und sich etwa vervielfältige, ist zu unstatthaft und lächerlich, als daß es behauptet werden könnte. — Doch wie es scheint, bleiben gerade dafür Belege vorhanden, daß das äußere Organ als Ort der psychischen Vorstellung zu bezeichnen sei. Es ist ja [1]) „die Sehkraft die Seele, also die Substanz des Auges.“ Ohne Sehkraft ist das Auge nur homonym ein solches. [2]) Augapfel und Sehkraft verhalten sich wie Seele und Leib. [3]) „Durch die Tüchtigkeit (ἀρετῇ) des Auges sehen wir gut.“ [4]) „In dem lufterfüllten Theil des Ohres ist die Kraft des Hörens“ [5]) und ähnliche Stellen.

Gegen die Beweiskraft dieser Stellen, insoweit sie nicht durch den zwiefachen Gebrauch der Termini entkräftet sind, erheben sich jedoch mehrere Bedenken. Für's Erste findet sich keine derselben an einem Orte, wo von dem Subjecte der sinnlichen Wahrnehmungsvorstellungen direct gehandelt wird. Zum Theil sind es Anschmiegungen an die gewöhnliche Ausdrucksweise, um an Analogien das Verhältniß der Seele zum Leib klar zu machen: ähnlich gebraucht Aristoteles oft ganz unpassende Beispiele, weil dieselben anschaulicher sind als die eigentlichen Fälle. Z. B. erläutert er fast stets an accidentalen Verwandlungen die substantiale Generation und deren Gesetze. Ebenso versinnbildet er das Verhältniß von Seele und Leib, als der substantiellen Energie und Möglichkeit an den Organen, welche ganz durchdrungen erscheinen von dem Zwecke, welchem sie dienen, und ganz aufgehen in dem Dienste für das Ganze. Die physischen Theile verhalten sich ja als in Möglichkeit seiende; in Wirklichkeit sind und leben sie durch das Sein und Leben des Ganzen. Analog verhält sich daher der ganze Leib, wenn er corrumpirt, wie das Auge und jeder [6])

---

[1]) De an. II. 1. 412. b. 18.

[2]) De gen. an. II. 1.

[3]) De an. II. 1. 413. a. sq.

[4]) Eth. II. 5. 1106. a. 17.

[5]) De gen. an. V. 2. 781. a. a. 31.

[6]) De an II. 1. 412. b. 24; der ganze Leib verhält sich zur Wahrnehmungsfähigkeit wie Theil zum Theil. Hiermit wird keineswegs behauptet der ganze Leib sei Subject der Empfindung.

Theil, wenn er vom Ganzen getrennt wird. [1]) „Es giebt kein Antlitz oder Fleisch, das unbeseelt wäre; corrumpirte Theile werden homonym so Antlitz und Fleisch genannt, wie auch, wenn sie von Holz oder Stein wären." Und doch ist das Fleisch der Empfindungsstoff: [2]) „Ein Thier ist ein Seiendes durch den empfindenden Theil, das Fleisch und das Analogon aber ist empfindend." Folgt hieraus etwa, das Fleisch sei empfindendes Subject? Mit Nichten; es ist nur der nothwendige Vermittler, in welchem der physische Eindruck jene Form erhält, durch welche er auf die Seele einwirken kann. Dasselbe gilt von allen andern Organen, und der Gebrauch derselben als Analogien ist wegen der angeführten Momente durchaus berechtigt, obgleich in denselben nicht allzuviele Strenge des Ausdrucks gesucht werden darf.

Aber die äußern Organe sind doch die Mitte, [3]) durch welche die Gegensätze unterschieden werden? Unterscheidend aber ist das Element nur durch die seelische Kraft, welche also mit ihm verschmolzen sein muß. — Bezüglich dieser Mitte nun ist ein schwankender Wortgebrauch bei Aristoteles unverkennbar: Bald [4]) ist die Mitte in der indifferenten Mischung des Elementes gegeben, und bedingt als solche die Klarheit und Richtigkeit und Feinheit der Empfindung; als solche steht sie der *ἀρχὴ δεκτικὴ ἄνευ ὕλης* gegenüber. Bald dagegen und natürlich stets, wenn ihr die psychische Unterscheidung zugeschrieben wird, ist sie die *ἀρχή* selbst. In der letzteren Bedeutung ist die *μεσότης* Eine [5]) und der Ziel- und Ruhepunkt der von dem Object ausgegangenen Bewegung. Dagegen ist jene Mitte, welche eine Bedingung der Vollkommenheit der Empfindung ist, eine mehrfache nach der Zahl der Organe.

Doch jener oft hervorgehobene Gedanke des Philosophen scheint uns verloren, die Kraft des Empfindens sei der Begriff und das Verhältniß [6]) des Organs; denn der Begriff kann doch nicht real

---

[1]) De gen. an. II. 1. 734. b. 24. sq.
[2]) De part. an. II. 5. 651. b. 3.
[3]) De an. II. 11; III. 2.
[4]) De an. II. 12. 424. b. 1.; de gen. an. V. 1. 2.
[5]) De an. III. 8. 431. a. 19.; de sens. 7. 449. a. 8.
[6]) De an. II. 12; III. 2.

sein außer dem, dessen Begriff er ist. Es ist dieser Satz auch keine müßige Spielerei, sondern der Erklärungsgrund des Verhältnisses von Angenehm und Unangenehm zu der Vorstellung. Demgegenüber ist zu betonen, wie sehr die teleologische Hinordnung zum Ganzen der Grund der Bedeutung der einzelnen Glieder des Leibes ist; nur durch diese Eingliederung ist dieser Stoff so gebildet und geformt, und als solcher begreiflich. Die Seele geht nothwendig in die Begriffsbestimmung des einzelnen Organs ein, weil die Definition des Theiles nur als Definition des Ganzen nach diesem Theile möglich ist. Wenn die Ausdrücke, welche Aristoteles oft gebraucht, dem Gesagten nicht ganz zu entsprechen scheinen, so ist zu bedenken, daß Aristoteles die Bedingung setzt: „wenn das Auge ein lebendes Wesen wäre,[1] wäre die Sehkraft wol seine Seele.“ Aehnliches muß natürlich der Fall sein, wenn von einem Theile wie von einem Ganzen gesprochen wird; und in strengem Sinne gilt dasselbe nicht so von dem Ganzen, wie von dem als Ganzem fingirten Theile gilt: diesem ist das Ganze, was dem Ganzen die substantielle Energie. In besonderer Weise tritt die Bestimmung für die Seele bei den Sinneswerkzeugen hervor, da diese die Möglichkeit geben, die verschiedenartigsten Eindrücke in feinster und ungetrübtester Weise in den Körper aufzunehmen und der Seele zu vermitteln. Es war also durchaus gerechtfertigt, diese teleologische Bedeutung der äußern Sinneswerkzeuge als denselben wesentliche und innerliche zu fassen, in der Weise der substantiellen Energie, welche ja die Zweckursache des Ganzen ist. In dieser Hinsicht ist das Maß und der Character der Gefühle durch diese teleologische Eingliederung der Organe in das Ganze bestimmt, da ja in der Lust und Unlust das dem Ganzen und dem Organ schädliche und nützliche in intentionaler Weise in der Seele erscheint, das Schädliche verhindert und erschwert, und zu dem nothwendigen Lebensbedarf angelockt und getrieben wird.

Außer diesen Stellen, welche meist nicht in directem und bewußtem Zusammenhang mit den Untersuchungen über das sensitive Subject stehen, und daher nicht viele Schwierigkeiten verur-

---

[1]) De an. II. 1. 412. b. 18.

sachen, sind im Einzelnen noch andere von größerer Bedeutung zu erörtern.

In dem zweiten Capitel des dritten Buches [1]) von der Seele schien es, es spreche sich Aristoteles deutlich für mehrere Subjecte der sensitiven Erkenntniß aus, an einem Orte, wo nicht blos von indirecter Berücksichtigung unserer Frage gesprochen werden kann. Aristoteles untersucht in diesem Capitel das Verhältniß des innern und äußern Bewußtseins. Wie später zu beweisen sein wird, faßt Aristoteles beide als identisch dem Acte nach; diese Annahme sucht er nun in den folgenden Versen [2]) zu stützen durch den Nachweis, daß der Act der Empfindung, und das intentionale Sein des Objectes in der Seele identisch sei. Doch diese Lösung [3]) des Verhältnisses von innerm und äußerm Bewußtsein bestimmt nichts über die Einheit und Vielheit der Sinnesorgane, da das äußere wie das innere Wahrnehmen in dem Auge oder Ohr sich vollziehen konnte. Mit 426 p. b. 8 nun geht Aristoteles zu der zweiten Aporie über, wie es möglich sei, daß die heterogenen Objecte in der Seele verglichen und verbunden würden. Als Ausgangspunkt stand hier fest, daß die Seele, insofern sie einen Kreis von verwandten Objecten wahrnimmt, unter diesen Beziehungen herstellt; also durch jeden Sinn bezüglich seines Objectgebietes. Ob nun die einzelnen Sinne dem Subjecte nach dislocirt oder verschiedene Potenzen seien, ist damit nicht entschieden: denn ebenso gut gilt die angeführte Stelle 426 b. 8 wenn nur Ein Organ, wie wenn viele vorhanden sind: immer vollzöge sich auch die Wahrnehmung in dem Sinnesorgan, insofern dieses ein solches ist. Erst die Vergleichung heterogener Empfindung entschied die Frage

---

[1]) III. de an. 2. 425. b. 23. *τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον. διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* 426. b. 8. *ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστιν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον.*

[2]) III. de an. 2. 425. b. 25— 426. b. 8.

[3]) Hätte Aristoteles die Frage mit der Annahme eines besondern innern Sinnes gelöst, so wäre ebenso wenig bezüglich des Organs der Wahrnehmung selbst etwas entschieden worden; es kann vielmehr erst die zweite Frage in jedem Fall Aufschluß über die Einheit geben.

nach der Zahl der Organe, da dislocirte Vorstellungen in keiner Weise vergleichbar sind. Die reale Einheit, [1]) welche vergleicht, muß wenigstens als Einheit dem Orte und Subjecte gedacht werden. Daher ist eine Schwierigkeit möglich, wie in demselben Subjecte gleichzeitig verschiedene Bewegungen möglich seien. [2]) — Es ist also klar, daß wenn Aristoteles vor dem Beweise der Einheit des Subjectes eine Vielheit vorauszusetzen scheint, dies nicht urgirt werden darf, da die Frage noch nicht aufgeworfen und beantwortet war. Dann liegt die Hauptbeziehung jener Stelle [3]) in der Bedeutung der Nachbilder für die Subjectivität der Empfindung im aristotelischen Sinne. Diese beiden Belegstellen sind demnach durch die nachfolgende Erörterung völlig entkräftet.

Aehnliche äußere Bedenken fordern bezüglich des 2ten Capitels von dem Traume [4]) eine nähere Untersuchung. Denn im folgenden Capitel [5]) desselben Buches stellt Aristoteles Fragen über die Gründe der Täuschung im Traum. Dieselben liegen darin, daß die Seele nach demselben Criterium wie im wachen Zustande bezüglich der erscheinenden Vorstellungen urtheilt. Da nämlich nach jeder Wahrnehmung Reize und Nachwirkungen in den Organen bleiben und Vorstellungen erregen, welche jedoch meist nicht beachtet werden, „so gelangen [6]) diese bis zur *ἀρχή* und werden offenbar, wenn die Unruhe (im Körper) gestillt ist.“ Daher glaubt die Seele, „wegen der vom Gesichte übermittelten Reize zu sehen, und wegen der vom Ohre gekommenen zu hören; denn darum, weil von dorther Bewegungen kommen zur *ἀρχή*, glaubt diese auch im wachen Zustande zu sehen und zu hören und zu empfinden; deßhalb sagen wir auch oft, wir sähen weil das Gesichtswerkzeug

---

[1]) De an. III. 2. 426. b. 17. sq. *οὔτε δὴ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τιν' ἄμφω δῆλα εἶναι .... λέγει ἄρα τὸ αὐτό.*

[2]) De sens. 7.

[3]) De an. III. 2. 425. b. 23.

[4]) De insomn. 2. 459. a. 24. sq. u. 3. 426. a. 8. *εἰσι κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[5]) De ins. 3. 460. b. 28. sq.

[6]) l. c. 461. a. 6.

bewegt erscheint, ohne es zu sein, und Eines scheint uns zwei, weil der Tastsinn mehrere Bewegungen vermittelt.“ [1])

Hiernach ist die Seele, insofern sie empfindet, nicht in den Organen, in welchen jene Bewegungen sind: diese selbst sind keine psychischen Phenomene, [2]) sondern organische Nachwirkung, welche erst im Herzen oder überhaupt im Centralorgan zur psychischen Erscheinung kommen. Denn dort, wo die ἀρχή nicht ist, ist kein Vorstellen möglich: sowol im Wachen wie im Schlafen glauben wir nur deßwegen zu empfinden, weil es scheint, daß die Organe etwas gelitten hätten.

Die scheinbar widersprechenden Stellen lösen sich daher leicht, indem der ganze Zusammenhang ihren Sinn darlegt. Im zweiten Capitel spricht [3]) Aristoteles von den physiologischen Nachwirkungen im Organe, welchen wieder eine gewisse Activität von Seiten des Organs entspricht; beide aber sind nicht psychischer Natur. Diese Eindrücke erregen allerdings sofort schwächere Empfindungen, welche aber unbeachtet bleiben, gegenüber den stärkeren Eindrücken im Wachen; erst im Schlafe drängen sie sich im Centralorgan der Seele auf, welche nun wegen ihres ähnlichen Verhaltens meint, es seien dies Sensationen. Deßhalb können die organischen Bewegungen „phantasimatische Bewegungen“ [4]) genannt werden, da sie vorzügliche Ursache des Phantasiespieles im Traume sind.

Am wenigsten machen Schwierigkeiten die aus dem zweiten Capitel des Buches über die Sinne [5]) und deren Objecte ange-

---

[1]) l. c. 461. a. 27. sq. b. 8; 12; 28.

[2]) Wie Campe l. c. p. 110. a. 3. zu glauben scheint: „einzelne Traumerscheinungen (gehen) auch schon in den äußern Sinneswerkzeugen, besonders in den Augen vor sich (de insomn. 3. 461. b. 16).“ Insofern unter diesen Traumerscheinungen Vorstellungen als Acte gemeint sind, verlegt Aristoteles diese nicht in die äußern Organe, wie wir gezeigt; nur insofern, als der Ort des äußern Organs selbst mitempfunden wird, im Schlafe und im Wachen, da ja in beiden Zuständen (auch in der Phantasiethätigkeit) ein Leiden in dem Organ ist, welches die Vorstellung erregt oder von ihr erregt worden.

[3]) cf. 2. 459. b. 7; 26: ἅμα δ' ἐξ αὐτοῦ δῆλον ὅτι ὥσπερ καὶ ἡ ὄψις πάσχει, οὐ καὶ ποιεῖ τι. b. 32. 460. a. 1. sq.

[4]) 3. 462. a. 8.

[5]) De sens. 2. 438. a. 12; b. 8. sq.

führten Sätze; denn wie gezeigt wurde, spricht das siebente Capitel unverkennbar die Einheit des sensitiven Organes aus, welches in directer Weise diese Frage behandeln mußte. Wenn daher in den frühern Capiteln, deren Object die physiologischen Beziehungen zwischen dem Organ und seinen Subjecten ist, das Gegentheil behauptet scheint, so erklärt sich dies durch die Natur dieser Untersuchung. Für diese nämlich war offenbar das äußere Sinnesorgan von vorzüglicher Bedeutung, da dieses Medium ist, durch welches die Seele einen Empfindungsreiz von dem Objecte zu empfangen fähig wird. Wäre die Bewegung des Wassers im Auge identisch mit dem Sehen, so würde nichts von der Seele hinzukommendes nothwendig sein: denn die Bewegung, insofern es durchsichtig, nicht insofern es feucht ist, kann auch dem unbeseelten Wasser wie der äußern Luft zukommen; also würden auch diese Elemente sehen. Dies zu behaupten, lag Aristoteles zu fern, als daß eine Widerlegung nothwendig wäre. Diese Stellen beweisen demnach zu viel, wenn man die Worte im streng psychologischen Sinne nimmt; also müssen sie (im Einklange mit dem Gange des Buches) im Sinne körperlicher Bewegungen genommen werden.

Diesen Schwierigkeiten gegenüber zeigte sich also unsere Auffassung richtig und stichhaltig; bezüglich des Tastsinnes jedoch muß noch eine Untersuchung geführt werden.

2. Der hauptsächliche Stützpunkt der Aporien, welche von der Bedeutung des Tastsinnes aus entwickelt wurden, war die Analogie zwischen dem Herzen als (innerem) Organe des Tastsinns und dem Auge als (erstem) Organe des Sehens, und dem Fleisch als (angewachsenem) Medium des Tastens und der Luft als (äußerem) Medium des Gesichtssinnes. Doch diese Analogie ist nicht aristotelisch. Ihr gegenüber steht die entgegengesetzte Analogie zwischen Auge und Fleisch, welche als äußere Werkzeuge coordinirt, dem Herzen subordinirt sind. „Der Tastsinn [1]) ist für alle in einem gleichtheiligen Theile, wie in dem Fleische oder einem ähnlichen; den andern aber (den blutlosen) in dem Ana-

[1]) Hist. an. l. 4. 489. a. 24. sq.

logon, allen aber in den gleichtheiligen Organen." Dieses Organ hat dieselbe Bedeutung für die Tastwahrnehmungen, wie der Augapfel für das Sehen, [1]) nämlich die des Mediums zwischen Object und Seele. Daher findet jene allgemeine Thatsache auch in dem Tastsinne ihre Anwendung, daß nämlich die Vollkommenheit des Mediums, welches im organischen Verbande ist, die Vortrefflichkeit des Sinnes bestimmt. Der Gefühlssinn ist um so feiner, je weicher und feiner gemischt das Fleisch ist; daher haben die Menschen den feinsten Tastsinn. [2]) „Das weichste Fleisch ist das der Menschen. Dieses ist aber deßwegen, damit er das vollkommenst-Empfindende aller sensitiven Wesen sei durch den Tastsinn." Daher wird dieser Sinn der Erdesinn [3]) genannt, wie das Gehör der Luftsinn, und das Gesicht der Wassersinn. Daher wird ferner das Prädikat *αἰσθητήριον* [4]) dem Fleische beigelegt;

---

[1]) De part. an. II. 8. *περὶ δὲ τῶν ἄλλων μορίων τῶν ὁμοιομερῶν σκεπτέον, καὶ πρῶτον περὶ σαρκὸς ἐν τοῖς ἔχουσι σάρκας, ἐν δε τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον. τοῦτο γὰρ ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὑτὸ τῶν ζῴων ἐστίν. δῆλον δὲ καὶ κατὰ τὸν λόγον· τὸ γὰρ ζῷον ὁριζόμεδα τῷ ἔχειν αἴσθησιν, πρῶτον δὲ τὴν πρώτην· αὕτη δ'ἐστιν ἁφή, ταύτης δ' αἰσθητήριον τὸ τοιοῦτον μόριόν ἐστιν, ἤτοι τὸ πρῶτον, ὥσπερ ἡ κόρη τῆς ὄψεως, ἢ τὸ δι' οὗ συνειλημμένον, ὥσπερ ἂν εἴ τις προσλάβοι τῇ κορῇ τὸ διαφανὲς πᾶν.*

[2]) De part. an. II. 16. 661. a. 10. sq.; 17. 660. a. 17—22.; de an. II. 9. 421. a. 18—26.

[3]) De sensu 2. 439. b. 30.

[4]) De part. an II. 1. 647. a. 14—20. Ebenso wie vorher von den übrigen Sinnen wird hier von den Tastempfindungen gesagt, daß sie in dem *αἰσθητήριον*, und zwar dem Fleisch sich vollzögen, *ἐγγίνεσθαι*. Da dieses Vollziehen nicht als psychische Vollendung gedacht werden kann, wie aus den folgenden Sätzen erhellt, v. 24 sq., so muß wenigstens dies gefolgert werden, daß Fleisch und Auge sich analog zu jenem letzten und vorzüglichen Organe verhalten, in welchem die Seele als bewegende und in actu secundo sich bethätigende ist. Dasselbe folgt daraus, daß Aristoteles an diesem Orte das Fleisch mit den übrigen äußern Organen vergleicht und es als das Körperlichste unter ihnen bezeichnet. Dieses ist nur möglich, wenn die Objecte der Vergleichung coordinirt sind. De hist. an. I. 489. a. 24. 4. cap. De part. an. II. 8. 653. b. 24. 29. 30. Wenn im 10. cap. 656. b. 35. dem Fleische diese analoge Bedeutung mit den übrigen Sinnen abgesprochen scheint, so ist zu bedenken, daß sie der Zunge als erstem Organ (in der Ordnung des actuellen Wahrnehmungsprozesses) zugeschrieben wird. Dieser Sinn aber

dies wäre ebenso unstatthaft, wie wenn Einer die äußern Medien als Organe bezeichnen wollte. Da in dieser Weise die Aporien sich gegenüberstehen und eine Lösung zu Gunsten der einen oder andern Erklärungsweise schwierig ist, ist vielleicht die Vereinigung beider am besten den aristotelischen Ausführungen entsprechend: es habe nämlich der Philosoph beide Bedeutungen, des äußern Mediums und des ersten (disponirenden) Organs in dem Fleische vereinigt; denn der Grund ihrer Trennung bei den Kopfsinnen ist die nothwendige Mittelbarkeit ihrer Reizbarkeit. Wie aber sollte die Erde als äußeres Medium dienen können? In der fundamentalen Bedeutung des Tastsinns, welchen alle anderen voraussetzen, liegt es begründet, daß seine Empfindungsreize unmittelbare seien; denn mittelbare Reizbarkeit des Organs ist selbst nur mit Hinsicht auf eine derartige Beschaffenheit des äußern Mediums möglich, durch welche dieses die bewegende Qualität selbstleidend aufnehmen und unmittelbar dem Organe mittheilen kann Dies kann die Erde nicht: daher muß das Fleisch unmittelbar oder vielmehr blos unmittelbar reizfähig sein. [1]) Die bewegte Luft dagegen reizt selbst unmittelbar das Auge und das Ohr, mehr jedoch das bewegende Object durch die Luft.

Doch könnte man hiegegen ein Bedenken geltend machen, wie nämlich Aristoteles die Frage erheben konnte, ob das Fleisch oder ein inneres Organ Subject des Tastsinns sei, da ja dann derselbe Fall wie bei allen anderen Sinnen vorgelegen wäre, und dies bezüglich des Tastsinnes keiner besondern Untersuchung bedurft hätte. Ein Grund für eine besondere Untersuchung lag aber dann vor, wenn er die äußern Organe der Kopfsinne als Subjecte der Empfindung angenommen hatte und bezüglich des scheinbaren äußeren Organs des Tastsinnes zweifelte.

Schon in der auszeichnenden Eigenthümlichkeit der Tastsinne lag jedoch ein genügender Grund einer besondern Erörterung,

---

erscheint stets als Theil des Tastsinns oder der Gruppe, und wird daher stets mit dieser in das Herz verlegt. Auch von der Zunge würde gelten, daß sie berührt empfindet. Vgl. de an. II. 11. 423. a. 17—20; 10. 422. b. 5. τὸ γευστικὸν αἰσθητήριον.

[1]) De an. II. 11. 423. b. 14. 15; III. 13. 435. a. 13. sq.

da äußere Medien bei denselben wegfallen. Dies hatte natürlich zur Folge, daß nicht dieselben Gesetze bezüglich der Reizfähigkeit der Kopf= und Tastorgane gelten konnten.

Daß eine Zerstörung des Fleisches als äußeren und vermittelnden Organs des Tastsinns eine Corruption des ganzen Wesens herbeiführe, ist offenbar, und dieses wenigstens erweckt bezüglich dieser Frage kein Bedenken gegen unsere Annahme. Denn das Fleisch als Medium des Tastsinnes ist der eigentlich animalische Stoff, die materia propria des empfindenden Wesens. — Auch aus diesem Grunde konnte die Frage erhoben werden, ob das Fleisch Sitz der Empfindung sei oder nicht, da ja in ihm die eigentlich empfindungsfähige Mischung gegeben war und das Herz auch Fleisch ist. Bezüglich der übrigen Notizen über den Tastsinn gilt jedoch, was Trendelenburg bemerkt: [1]) In hac de tactu quaestione, cuius difficultates h. l. magis moventur, quam componuntur, a reliquis, qui nobis supersunt, libris Aristotelicis plane destituti haeremus. Quod eo aegrius tuleris quum h. l. magis quaeratur quam decidatur ac summa rei sententia plane suspensa in medio relinquatur. Frustra quidquam de tactus sensu in libro *περὶ αἰσθήσεως* quaesieris. Pauca sunt eaque vix memoratu digna quae in libro de partibus animalium II. 8 leguntur. Daß die hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten jedoch nicht von besonderer Bedeutung für die Hauptfrage bezüglich des organischen Subjectes aller Empfindungen sei, geht klar aus dem 10ten Capitel des 2ten Buches von den Theilen der Thiere hervor. In diesem Capitel nämlich schien die schwierigste Stelle zu sein, [2]) dafür das Herz besonderes, (also nicht allgemeines) Organ des

---

[1]) Comm. ad Arist. 3. libr. de an. II. 10. p. 404. Bezüglich der Mittelbarkeit, welche auch eine Bedingung des Tastsinnes sei, wie der übrigen Empfindungsweisen, sagt Trendelenburg pag. 401: Qua tandem de causa Aristoteles ita statuit? ductus solummodo ut videtur, reliquorum sensuum similitudine. In quo eam in primis causam ponit, a nullo quidquam sensu ipsi sensus instrumento impositum percipi. Cui non consentiret si caro ipsa esset *ὄργανον*; huic enim res imponas percipiendas. Quod magis ad tactum translatum est, quam ex intima natura depromptum.

[2]) Vgl. II. part. an. 10. 656. b. 32. sq.

Tastsinnes sei: unmittelbar vorher wird jedoch die principale Stellung des Centralorgans im Wahrnehmungsproceß hervorgehoben: „die Wahrnehmung [1]) ist aus dem Herzen.“ Zu diesem werde die Empfindung durch Blutiges vermittelt; also findet sie nicht in den äußeren Organen statt. In anderer Weise werden eben diese, in anderer das innere „Organ“ genannt: in anderer Weise die vielen, in anderer das Eine. Beide sind *αἰσθητήρια*, aber in dem Verhältniß des eigentlichen und uneigentlichen: bald wird das eigentliche, das centrale Organ das Erste [2]) genannt, bald die äußern Werkzeuge, [3]) je nachdem eben die Ordnung der Empfindungsfähigkeit (welche in dem Centralorgan anfängt) oder die Ordnung in dem Wahrnehmungsprozeß, welcher von außen anfängt, in Betracht gezogen wird. Die charakteristischen Prädikate des Centralorganes sind „Vorzüglichkeit“ [4]) und „Gemeinsamkeit.“ [5]) Vorzüglich so genanntes Organ ist das innere Organ deßhalb, weil von ihm die äußern Organe abhängen. [6])

Das Verhältniß des äußern und des inneren Organes kann demnach nicht ein solches sein, daß der psychische Proceß einem unbewußten Theile nach im äußern Organe sich vollzöge, und nur das Bewußtsein im Innern: [7]) denn Alles was wir für

---

[1]) l. c. 656. b. 24.

[2]) III. 7 de an. 431. a 19; de an. II. 426. b. 15; de somn. 2. 455. b. 10; de somn. 2. 456. b. 21; de sens. 7; de mem. 1. 450. a. 11.

[3]) De part an. II. 10. 656. b. 35; 8. 653. b. 25.

[4]) De somn. 2. 455. a. 21. *τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν.* a. 33: *τοῦ γὰρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίων* . . . . In diesem Organe ist die *ἀρχή τῆς αἰσθήσεως τῆς κυρίας.* l. c. 456. a. 5. 6; de insomn. 2. 460. b. 17. *τό τε κύριον.* de juv. 3. 469. a. 4: *ἡ δὲ καρδία κυριωτάτη.* a. 10: *τό γε κύριον τῶν αἰσθήσεων.*

[5]) De somn 2. 455. a. 15. 16. *κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις;* a. 19. *τινὶ κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων πάντων.* de memor. 1. 450 a. 9. *τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος;* de juv. 3. 469. a. 12: *τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον.*

[6]) De part. an. II. 10. 656. a 27. b. 24; de somn. 2. 455. a. 33. b. 10; 456. a. 20; de part. an. II. 1. 647. a. 24.

[7]) So glaubt Kampe das Verhältniß der innern und der äußern Organe fassen zu müssen a. a. O. 95. „Jener Sinn, auf welchen sich die Einzelsinne als auf den gemeinsamen Einigungspunkt beziehen, ist das Princip dieser

unsere Anschauung vorbrachten, bewies ein Centralorgan alles sensitiven Erkennens, wie aller psychischen Functionen, soweit sie an Organe gebunden sind. Ein doppeltes Empfinden ist aber schon deßhalb unmöglich, weil einmaliges Empfinden mit demselben Resultate möglich ist. Die psychische Empfindung vollzieht sich demnach ganz in diesem vorzüglichen und gemeinsamen Organe aller Arten von Wahrnehmung.

Jedoch wie auch die Accidenzen Seiendes genannt werden, nicht weil sie selber sind, sondern weil durch sie die Substanz ist, von welcher sie selbst ihr Sein schlechthin empfangen, so werden in ähnlicher Weise die äußern Organe Aistheterien (Sinneswerkzeuge) genannt, nicht weil sie empfindende Subjecte sind, sondern insofern sie von der empfindenden Seele ihre Anlage empfangend dieser wiederum den Reiz actueller Empfindungen vermitteln: obgleich, wie die Accidenzen in actu primo von der Substanz, von der Seele und deren Centralorgan bedingt, verhalten sie sich in actu secundo u r s ä c h l i c h bezüglich dieser.

Einheit. Aber dies Princip als ein besonderes Organ für sich gesetzt, ist wieder gegen die Einzelsinne selbständig, die Einzelsinne (was durch die unbeachteten Wahrnehmungen constatirt wird) in gewissem Grade gegen das Einigende und Eine. Aber das Eine greift unmittelbar über die getrennten Sinne über und setzt sie im Wesentlichen zu Mitteln seiner selbst herab." Dies ist durch den geführten Nachweis insoweit widerlegt, als eine Trennung der Organe behauptet wird: ob überhaupt, auch in dem e i n e n Organe unbewußte Empfindungen möglich seien, ist anderswo zu untersuchen.

Viertes Capitel.

Von dem innern Bewußtsein.

Das Organ, in welchem die sensitiven Vorstellungen und Urtheile entstehen und bewußt werden, ist Eines: und in diesem Einen vollziehen sich alle psychischen Acte, auch die geistigen, nicht in der Weise, wie organische Bewegungen in einem Orte sind, sondern als vollendete Energien; deren Subject ferner ist nicht das Centralorgan als Körper, sondern insofern in ihm die sensitive und intellective Seele als thätige (nicht als Wesensform) gegenwärtig ist und wirkt. Anders natürlich ist wieder das Verhältniß der sensitiven Seele und ihrer Functionen zum Centralorgane, und anders das der intellectiven Seele: jene kann weder sein noch wirken ohne jenes körperliche Organ; diese dagegen ist von demselben trennbar und geht nicht mit seiner Corruption zu Grunde.

Damit aber, daß eine örtliche Verschiedenheit für die einzelnen Theile des sensitiven Erkennens verworfen worden ist, wird nicht jeder Unterschied der einzelnen Theile des Wahrnehmungsactes verworfen: es bleibt vielmehr zu untersuchen, welches die in dem ganzen Acte unterscheidbaren Theile seien, und welches die Natur dieses Unterschieds sei; ob alle inner der aristotelischen Schule behaupteten Unterschiede wirkliche Unterschiede seien und als solche von Aristoteles anerkannt worden seien?

Eine psychische Energie kann nach den früheren Erörterungen in zweifacher Weise betrachtet werden:

a) insofern in ihr etwas intentional in der Seele ist, als Object;

b) insofern sie selbst eine bestimmte Weise seelischer Bethätigung ist, als Act.

In erster Hinsicht findet sich vor Allem ein Unterschied, welcher allen psychischen Acten in analoger Weise gemeinsam ist: das Object des äußern und des innern Bewußtseins. Dann ein Unterschied des Objectes im äußern Bewußtsein, wie es dem sensitiven Denken eigenthümlich ist: der gemeinsamen und besondern Objecte. In der zweiten Weise der Betrachtung finden sich die Unterschiede der Vorstellung und des Urtheils, welche sich wiederum analog in den andern Seelentheilen finden; inner der Vorstellung selbst zeigt sich der eigenthümliche Unterschied von Aisthema und Phantasma; inner der Classe der Urtheile zeichnet sich insbesondere das Gedächtniß, der Phantasie analog, vor den übrigen Urtheilen aus.

Zuerst nun muß das Verhältniß des innern und äußern Bewußtseins betrachtet werden, und die übrigen Theile in ihrer Reihenfolge, weil zuerst nur das mit Erfolg betrachtet werden kann, dessen Betrachtung am wenigsten voraussetzt.

Artikel 1.

Entwickelung der Aporien.

1. Die allgemeinste Eigenschaft eines jeden psychischen Actes ist diese, daß in ihm etwas ohne Materie, objectiv oder intentional in der Seele ist.[1] Hiedurch unterscheiden sich die sensitiven Acte wesentlich von den vegetativen, welche auch aus einem innern Princip hervorgehen, daß ihnen nicht verborgen ist, was sie durch bestimmte Organe erleiden und thun. Ob nun aus

[1] De an. II. 12. 424. a. 16. sq. Wie das Wachs von dem Ringe nur die Gestalt, nicht die Farbe, oder Schwere, oder Festigkeit aufnimmt, wird nur das quidditative Sein, nicht das reale Sein von der Seele aufgenommen. De an. III. 2. 425. b. 22. sq. 4. 499. a. 15; de an. III. 8. 431. a. 20 sq. 28. 29; c. 12. 434. a. 29. Phys. VII. 2. 244. b. 10. sq. 12: *καθ' ὅσα μὲν οὖν ἀλλοιοῦται τὸ ἄψυχον, καὶ τὸ ἔμψυχον, οὐ κατὰ πάντα τὸ ἄψυχον· οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται κατὰ τὰς αἰσθήσεις, καὶ τὸ μὲν λάνθανει, τὸ δ' οὐ λανθάνει πάσχον.*

dieser Grundeigenschaft auch die Selbstgegenwart der sinnlich-seelischen Acte folge, ist sowol in der Psychologie überhaupt, wie bezüglich der aristotelischen Lehre strittig. Manchen scheint die Selbstgegenwart eine Prärogative der geistigen Acte zu sein, deren volle Immaterialität erst eine volle Identität des Actes und Objectes bewirken, in welcher das Object und der Act, reales und intentionales Sein sich völlig decken. Andern dagegen erscheint es absurd, irgend einen psychischen Act als nicht wesentlich sich selbst in seiner Weise erfassend zu denken. Manches spricht für und gegen die Annahme, das innere Bewußtsein sei mitconstituirendes Moment einer Seelenfunction; und es sind Aporien nicht unbedeutender Art, welche eine sichere Beantwortung erschweren. Aristoteles wirft die hauptsächlichsten in seiner Untersuchung über diese Frage [1]) auf, ohne sie deutlich zu lösen und ohne ausdrücklich einen Schlußsatz zu ziehen.

Ebenso verschieden sind die Erklärungen, welche die Commentatoren geben; die ältesten [2]) (obgleich sie mehr zur Annahme der Selbstgegenwart der Sensationen geneigt sind) vermögen dennoch nicht den sensus communis aufzugeben und begnügen sich mit Analogien. Die Araber bildeten die Lehre vom Sinne der Sensation als sechstem innern Sinne aus und begannen mit ihm die Reihe ihrer fünf innern Sinne. Anders die großen Philosophen des dreizehnten Jahrhunderts, Albert der Große, und Thomas von Aquino, welche beide das Bewußtsein der sehenden, hörenden Kraft zuschrieben und keine neue, verschiedene Kraft für diese Functionen annahmen. Doch thaten es beide im Einzelnen in verschiedener Weise, bezüglich der Art, die Schwierigkeit zu lösen sowohl, als das Verhältniß des innern und äußern Bewußtseins aus innern Gründen zu erklären. Bei der Betrachtung der Schwierigkeiten und der Lösuug der Frage wird es nothwendig sein, die Commentare beider Philosophen beizuziehen. Die

---

[1]) De an III. 2.

[2]) Philoponus hielt das innere Bewußtsein sensitiver Bethätigung für eine Geistesfunction, ähnlich oder identisch mit der Aufmerksamkeit. Simplizius glaubte, durch den Einfluß des Geistes werde der Sinn zur Erkenntniß seiner eigenen Acte befähigt.

Commentatoren in der dritten Periode waren sowol uneinig darüber, was wirklich über das innere Bewußtsein wahr sei, als über die Ansichten des Aristoteles, Albert und Thomas. Unter denjenigen, welche dafürhielten, es werde in dem Acte des Wahrnehmens das Wahrnehmen selbst indirekt oder sekundär offenbar, erwähnen wir Aegidius und Suarez; unter ihren Gegnern Toletus und Cajetan.

Die Ansicht der letzten befestigte sich immer mehr und mehr, und war in der neuesten Zeit die Erklärungsweise fast aller aristotelischen Kritiker und Commentatoren.

Nur wenige Stellen sind es, wo Aristoteles seine Ansicht weniger angibt, als anzugeben scheint; denn selbst diese wenigen harmoniren dem Anscheine nach nicht.

Nachdem er im neunten Capitel des zwölften Buches der Metaphysik die Untersuchung über die Erkenntniß des göttlichen Geistes begonnen, und zu dem Resultate gelangt war, nur Gott selbst, der erste und beste Grund aller Dinge, könne das Object der ewigen, unwandelbaren und unbedingten Wissenschaft sein, in welcher er selig ist, tritt dem Philosophen der Gegensatz der göttlichen und menschlichen Erkenntniß vor die Seele, denn [1]) „immer scheint die Wissenschaft und die Wahrnehmung und die Meinung und die Erwägung auf ein anderes zu gehen, auf sich selbst aber nur nebenbei.“ Hier also erklärt Aristoteles, es sei der menschlichen Erkenntniß, der geistigen wie der sinnlichen eigenthümlich, sich selbst mitzuerfassen. Dagegen, nachdem er im zweiten Capitel des dritten Buches von der Seele die Frage gestellt: „da wir wahrnehmen, daß wir sehen und hören, so empfinden wir dies entweder durch die sehende oder eine andere Kraft,“ beantwortet er dieselbe im zweiten Capitel des Buches [2]) vom Schlafen und Wachen: „es ist eine gewissermaßen gemein-

---

[1]) Metaph. XII. 9. 1074. b. 35. sq. *φαίνεται δ'ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ'ἐν παρέργῳ.*

[2]) De somno 2. 455. a. 15—17. *ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται,* [*καὶ* vor *αἰσθάνεται* ist offenbar nach U und Bekker (Aristot. de somno et vig. Lipsiae 1823. p. 13. n. 25.) auszulassen] *οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ.*

same Kraft, welche alle begleitet, durch welche das Sehen und Hören empfunden wird; denn durch die sehende Kraft empfindet man sein Sehen nicht." Hier nähert sich Aristoteles wie es scheint jener Auffassung an, welche den Act des Sehens directes Object einer innern Potenz sein läßt. Doch ist diese Annäherung keine solche, welche unvereinbar wäre mit seiner im zwölften Buche der Metaphysik dargelegten Anschauung. Denn Aristoteles behauptet de somno 2 weniger eine Vielheit der Acte, als vielmehr eine Unterscheidbarkeit dem Sein oder dem Begriffe nach: ähnlich wie durch die Größe die Farbe ergänzt wird, und die Größe wiederum durch die Gestalt, so wird aller Sinne äußeres Bewußtsein ergänzt durch das hinzukommende innere, ohne daß die Einheit des Actes hierdurch litte. Es folgt [1]) dies aus der Einheit der Wahrnehmung und ihres vorzüglichen Subjectes, welches ein allen Sinnen und Gattungen gemeinsames ist. Doch natürlich kann diese Vereinbarung nicht genügen: vielmehr kann nur die Entwicklung und Kritik der Aporien zu einer Lösung führen.

2. Gegen beide Annahmen erheben sich Bedenken: Ist es derselbe Sinn, welcher die Farbe und das Sehen vorstellt (und dies muß er, wenn Sehen Wahrnehmen der Farbe ist) und ist dieser der Gesichtssinn selbst, so ginge dieselbe Sensation auf sich selbst; ferner würden heterogene Objecte in einer Vorstellung wahrgenommen (letztere Aporie gilt auch dann, wenn es ein anderer Sinn wäre.) Dagegen würde ein regressus in infinitum nothwendig der Annahme eines Gemeinsinns, als sechsten Sinnes folgen, da gefragt werden müßte, ob dieser seine eigenen Acte wahrnehme, oder ob auch eine höhere Potenz dieselben bewußt mache u. s. f. Scheiden wir die Aporien, so ist es 1) die Unmöglichkeit, daß ein sensitiver Act sich selbst erfasse, 2) die Heterogeneität der Objecte, welche die Acte vervielfältigt, was gegen die Annahme der Selbstgegenwart eines sinnlichen Actes in sich spricht. Außerdem kommen hiezu noch alle jene Bedenken, welche die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des innern Bewußtseins zweifelhaft machen.

---

[1]) Vgl. de somno 2. 455. a. 20. sq.

3. Es scheint unmöglich, daß ein sensitiver Act sich selbst erfasse; denn er müßte sich selbst in ähnlicher Weise wahrnehmen, wie die Objecte, durch eine Alteration seines Organes, durch die Beschaffenheit, die von dem Objecte in demselben erzeugt worden war. Unter welchen Bedingungen nun ist eine derartige Selbstveränderung möglich? Nur dann, wenn das Organ einem andern örtlichen [1]) oder physischen Theile nach wirkt und einem andern nach leidet; und zweitens dann, wenn es einem andern metaphysischen Theile nach wirkt und einem andern nach leidet; nicht aber kann etwas activ und passiv, wirklich und möglich sein in derselben Gattung (d. h. demselben metaphysischen Theile nach) an demselben örtlichen Theile, gleichzeitig. Dies aber, daß das sensitive Subject nicht durch denselben metaphysischen Theil das Bewußtsein des äußern Objectes und des Bewußtseins selbst habe, wird von jenen angenommen, welche einen Sinn der Sensation als besondere Potenz der Seele annehmen. Diejenigen, welche dieses innere Vermögen nicht annehmen, müssen nothwendig sagen, der örtliche Theil sei ein anderer, welchem nach die Seele des äußern Objectes, und welchem nach sie ihres Wahrnehmens bewußt ist. Dieses aber stimmt nicht mit der Thatsache überein, daß das innere Bewußtsein uns eine innere Evidenz giebt, bezüglich dessen,

---

[1]) Vgl. de gen. et corr I. 7. 323. b. 1. 10. sq. Aristoteles verwirft die einseitig und ohne Beschränkung aufgestellte Behauptung Democrits, Alles wirke und leide, insofern es ein Aehnliches sei. Denn am meisten ähnlich ist ein Ding mit sich selbst, und würde daher am meisten von sich selbst leiden, „und wenn es sich so verhielte, wäre nichts Unvergängliches, noch irgend ein Unbewegtes" b. 22. 23. Aber auch die andere extreme Anschauung ist falsch, daß nämlich alles Wirkende und Leidende sich so verhalte, insofern es unähnlich sei. Denn dann würde folgen, daß das am meisten Verschiedene in dem Wechselverhältniß des Wirkens und des Leidens stehe, was nirgends der Fall ist: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν, ἀλλ' ὅσα ἐναντίωσιν ἔχει ἢ ἐναντία ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταυτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον·* b. 29. sq. Nur was der Gattung nach ähnlich, der Art nach verschieden ist, ist der Wechselwirkung fähig. Metaph. I. 3. 984. a. 21. sq. Daher können die eigenen Qualitäten des Organs nicht auf dieses einwirken. De an. I. 5. 410. a. 23; II. 4. 416. a. 31. sq.; 5. 417. a. 2. 17; 418. a. 4.; de sens. 4. 441. b. 8. 14. Metaph. IV. 5. 1010. b. 35. Brentano a. a. O. 140. 141.

was wir durch dasselbe erkennen: dies aber kann eine äußere Ursache nicht, da sie von Gott ersetzt werden könnte. Eine äußere Ursache aber ist eine jedenfalls örtlich verschiedene. Es folgt also, daß die Seele einem andern metaphysischen Theile nach in Möglichkeit ist bezüglich des innern und äußern Bewußtseinsobjectes. [1]) Doch hiegegen erhebt sich eine Schwierigkeit, welche die ganze Argumentation erschüttert. Es wurde nämlich angenommen, daß die Seele einer andern Potenz nach den psychischen Act in intentionaler Weise aufnimmt, und einer andern Potenz nach das äußere Object; da nun die Potenzen nach der Heterogeneität der Acte gezählt werden, wie die Acte selbst, so folgt, daß ein Act nicht in zwei Potenzen sein kann. Der Act, welcher die Potenz des äußern Bewußtseins actualisirt, kann demnach nicht die Potenz des innern Sinnes in der Weise der formalen Ursache actualisiren, nicht unmittelbar, sondern nur durch eine neue Spezies oder Idee, zu welcher er selbst sich verhält, wie die Form der wirklichen Farbe des Dings zu der intentionalen Farbe im Sinne. Dies wenigstens ist bei beiden Fällen richtig, daß das Object selbst nicht formale, innere Ursache seiner Vorstellung ist, sondern nur mittelbare, bewirkende, äußere Ursache, deren Wirksamkeit von Gott ersetzt werden kann. Also ist auch bei einer solchen Fassung des innern Bewußtseins die untrügliche Evidenz desselben nicht erklärt.

Doch dem Gesagten gegenüber ist zu bemerken, daß das Verhältniß ein ganz anderes ist, in welchem das körperlich-reale Object zu der Potenz des äußern Bewußtseins steht, als jenes, welches zwischen dem realen Acte des äußern Bewußtseins und der Potenz des innern Sinnes obwaltet. Die äußere Qualität, als körperliche, materielle kann nicht unmittelbar durch sich selbst in einer psychischen Potenz, (ἀρχὴ δεκτικὴ ἄνευ ὕλης) aufgenommen

---

[1]) Albert der Große hat diesen Beweisgrund in deutlicher und klarer Weise also geformt: **Si autem daretur, quod est idem visus quo videmus colorem et quo videmus nos videre colorem, tunc visus erit sui ipsius sicut objecti; et cum objectum sit agens, sensus patiens, sequeretur eundem sensum esse agens et patiens, quod est impossibile.** Vgl. **de an. lib. II. tr. 4. c. 8.**

werden. Diese Unmöglichkeit wenigstens fällt bei dem immateriellen Sensationsacte weg. — Allerdings gilt noch die Schwierigkeit, daß ein Act nicht in zwei Potenzen sein kann. Hierauf ist jedoch zu erwiedern: gewiß muß das durch die Sensationseinwirkung in der Seele Entstehende nicht ein einziger Act, sondern mehrere sein; aber aus dieser Mehrheit der Acte folgt nicht, wie gefolgert wurde, ein äußerliches Ursächlichkeitsverhältniß: dies würde nur dann folgen, wenn die Acte und die Accidenzen überhaupt real unterschieden wären, denn dann bedingen sich dieselben nicht innerlich, sondern nur äußerlich. Diesen Ursächlichkeitseinfluß könnte Gottes Allmacht ersetzen, und dann wäre es möglich, daß Einer urtheilte, ohne vorgestellt zu haben, oder daß er wählte, ohne ein Object der Wahl zu haben; denn was die Vorstellung leistete, könnte Gott in noch höherer Weise leisten, wenn sie real von der Wahl verschieden ist. Die Acte der Seele sind jedoch nicht in dieser Weise unterschieden, sondern nur virtual. In dieser Weise verhalten sich wenigstens die verschiedenen Acte eines Seelentheiles wie des sensitiven, so daß ein Urtheil nicht denkbar ist ohne ein Object der Anerkennung und Verwerfung, noch ein Affect ohne ein in der Seele erscheinendes Object. Denn immer muß die Vorstellung mitgedacht werden, wenn die übrigen Seelenacte gedacht werden, ebenso wie die Größe und Gestalt mitgedacht werden müssen, um die sensibeln Qualitäten als möglich und wahrnehmbar zu denken. Gleichwohl sagen wir, die Begierde sei ein von der Vorstellung verschiedener Act, die Gestalt ein von dem Orte verschiedenes Accidens, obgleich das Verhältniß beider Paare das Verhältniß (wenigstens) einseitiger innerer Bedingtheit ist. Aehnlich verhält es sich zwischen dem äußern und innern Bewußtsein: dieses ist undenkbar ohne äußeres, und innerlich von ihm bedingt, schlechthin von ihm untrennbar, wie die Begierde untrennbar ist von dem Objecte, das in der Seele erscheinend, sie erregt. Es folgt demnach ohne Gefährdung der inneren Evidenz des Selbstbewußtseins aus den entwickelten Gründen der Schlußsatz, das Bewußtsein des Sehens ist nicht ein Act des Gesichtssinnes, sondern eines innern Sinnes, des sensus communis.

4. Dasselbe Resultat wird erreicht durch Vergleichung der Objecte des inneren und des äußeren Bewußtseins. [1]) Das Object des innern Sinnes ist das Empfinden, der Gegenstand der durch den äußern Sinn erfaßt wird, die sensible Qualität oder die sinnlichen Concreta. Denn allgemeiner kann, wie es scheint, das Object des äußern Sinnes nicht gefaßt werden, da nicht 5 oder 7, sondern nur ein äußerer Sinn angenommen werden müßte, als Einziger bestimmt durch die Einheit des Gattungsobjectes: denn der Begriff in örtlich-ausgedehnter Weise den Dingen inhärirender concreter Affectionen, in die Seele aufgenommen nach den Gegensätzen des Deutlichen und Undeutlichen, umfaßt alle Objecte aller äußern Sinne.

Da nun nach Aristoteles die Gattungsverschiedenheit der Objecte die Acte der Seele unterscheidet,[2]) die Gattungsverschiedenheit der Acte aber die Zahl der Potenzen bestimmt, so folgt offenbar, daß der innere und äußere Sinn zwei verschiedene Potenzen [3])

---

[1]) Dieses Argument ist ausgeführt von Thomas Comm. de an. III. l. 2. d. Si visu sentimus nos videre, sentire autem visu, nihil est aliud quam videre, ergo videmus nos videre. Sed nihil videtur nisi color tantum, aut habens colorem. Si igitur aliquis videt se, quod sit videns, sequitur quod primum videns, quod secundo fuit visum, sit habens colorem, quod videtur inconveniens. Nam dictum est supra quod visus cum sit susceptivus coloris, est absque colore. Vgl. Trendelenburg Comm. de an. III. 2. 2. p. 434. sq. Der zweite Theil des Argumentes bei Brentano a. a. O. p. 86.

[2]) De an. II. 5. 417. a. 17. sq.; de part. an. II. 1. 647. a. 8: *πάσχει δὲ τὸ δυνάμει ὂν ὑπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ ὄντος, ὥστε ἔστι τὸ αὐτὸ τῷ γένει καὶ ἐκεῖνο ἓν καὶ τοῦτο ἕν.* Metaph. IV. 2. 1003. b. 19. *ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἑνὸς καὶ ἐπιστήμη.*

[3]) Es erscheint dieses klar, wenn die Unterschiede des Vorstellens und des Vorgestellten äußern Objectes) nur oberflächlich betrachtet werden. Die sinnlichen Qualitäten erscheinen nothwendig in örtlich-ausgedehnter Weise: das Object des innern Bewußtseins dagegen wird nicht in ähnlicher Verbindung mit einer Oertlichkeit wahrgenommen. Die Gegensätze der Sensationen sind Intensität und Schwäche, Klarheit und Verworrenheit, die Sicherheit der damit verbundenen Zustimmung, oder der Mangel einer Entscheidung: die Gegensätze der Objecte dagegen sind Helle und Dunkelheit, Höhe und Tiefe, süß und bitter, groß und klein, rund und eckig, entfernt und nahe, schnell und langsam, hart und weich, schwer und leicht, naß und trocken.

sind. Denn ein Gattungsbegriff, welcher die Acte und Objecte des Empfindens zur Gattungseinheit in höherer Weise vereinigte, läßt sich nicht denken.

Daß der Act des Empfindens in keiner Weise Object des äußern Sinnes sein könne, ergiebt sich leicht durch die Frage, in welcher Art er denn empfunden werden sollte? Alle directen Gegenstände, welche der Sinn wahrnimmt, sind ihm eigenthümlich, oder werden auch von andern Sinnen direct wahrgenommen, ἴδια oder κοινά. Als ἴδιον kann der Act des Empfindens nicht wahrgenommen werden, weil er sonst Farbe oder Ton sein müßte: denn jeder Sinn hat nur ein eigenthümliches Object, durch welches er definirt wird. Auch würde diese Annahme der Beobachtung widersprechen, daß die Acte nicht örtlich-ausgedehnt in der Seele vorgestellt werden, während dies von allen sensibeln Qualitäten gilt. Der Theil des Körpers nämlich, welcher etwas leidet, wird wenigstens mitwahrgenommen. — Als gemeinsames Object kann der Act der Empfindung nicht mitempfunden werden, denn auch dann würde er durch das eigenthümliche Object sensibel, in derselben Weise wie Größe, Figur, Ort. Dies wäre jedoch nur möglich, wenn er dem Subjecte nach Eines wäre mit der wahrgenommenen Qualität, wenn also das Sehen als Eigenschaft des Objectes vorgestellt würde. Da also der Act der sinnlichen Vorstellung weder in der Weise des eigenthümlichen noch des gemeinsamen Objectes wahrnehmbar ist, so ist offenbar, „daß das Sehende höchstens per accidens gesehen wird, und daß, wenn wir dennoch wahrnehmen, daß wir sehen, dies durch die Thätigkeit eines andern Sinnes geschehen muß.“ [1])

5. Der Annahme der Selbstgegenwart der Acte in sich selbst steht entgegen die Behauptung, nicht jede psychische Energie sei nothwendig bewußt, es sei vielmehr das Bewußtsein durch eine hinzukommende spontane Bethätigung der Seele vermittelt. Diese Behauptung widerspricht sowol der Annahme des Bewußtseins in sich selbst, wie jener Erklärung desselben, es sei das innere Bewußtsein zwar nicht dem Acte nach identisch mit der äußern Sensation, aber nothwendig (wie das Gefühl) mit ihr verbunden.

[1]) Brentano a. a. O. p. 86.

Denn oft und alltäglich begegnet uns dies, daß erst später eine frühere Empfindung in das Bewußtsein tritt, sei es, daß wir erst später uns dessen erinnern, was wir damals (empfunden, aber) nicht bemerkt hatten; sei es, daß etwa die Betrachtung des Nachbildes (in der fortdauernden Gesichtsvorstellung) uns Eigenthümlichkeiten zeigt, die zwar in dem Urbild empfunden, aber nicht bemerkt gewesen sein mußten. — Es sind in der Seele andauernde Gefühlsstimmungen, Willensrichtungen, Erkenntnisse, ohne daß die Seele derselben stets bewußt wäre. Dadurch, daß sie die Aufmerksamkeit auf jene nie verlornen Eigenschaften lenkt, nicht dadurch daß sie neue Acte setzt, bemerkt die Seele, daß sie dieselben besaß und besitzt; wäre ja sonst die Liebe, ja sogar die Kenntniß, welche zwei Seelen durch ein stetes Band verknüpft, nur die häufiger erweckte Kenntniß und Zuneigung, nicht aber eine beharrende Eigenschaft der Seele. Wie aber ist es möglich, gleichzeitig aller Zustände und Bestimmungen fortwährend bei der Enge unseres Bewußtseins bewußt zu sein?

Ist ferner das Bewußtsein die Folge eines psychischen Actes als solches, wie kann dann das Nichtvorhandensein desselben oder seines Objectes Inhalt des Bewußtseins werden? „Wir könnten unmöglich," sagt Ulrici, [1]) „die lautlose Stille, die Geschmacks- und Geruchlosigkeit eines Gegenstandes bemerken: denn hier ist es ja das Nicht-Hören, Nicht-Schmecken, und also keineswegs eine vorhandene starke oder schwache Empfindung, sondern nur der Unterschied des erregten und nicht erregten Zustandes der Gehörnerven, was uns zum Bewußtsein kommt. Dieser Unterschied ist nicht unmittelbar Inhalt einer Empfindung, Perception, Vorstellung, sondern wir können ihn nur bemerken, wenn wir die beiden Zustände, den vergangenen Zustand des Hörens in der Erinnerung und den gegenwärtigen Zustand des Nicht-Hörens miteinander vergleichen (von einander unterscheiden)."

Obwohl wir ferner die kleinsten Differenzen empfinden, werden wir ihrer doch nicht bewußt; daher kann eine Empfindung erst dann uns zum Bewußtsein kommen, wenn ihr Unterschied von andern Empfindungen durch vergleichende Betrachtung der

---

[1]) Gott und der Mensch I. p. 287.

Seele sich darstellen läßt. Nicht, weil sehr kleine Objecte keinen Reiz ausüben und nicht empfinden werden, sondern weil sie nicht unterschieden werden können, percipiren wir dieselben nicht. Dieses Unvermögen zu vergleichen ist bewirkt von der geringen Stärke der begleitenden Gefühle, da die Empfindung natürlich zu unverhältnißmäßig schwach war, als daß die Seele durch sie freudig oder schmerzlich hätte berührt werden können." [1])

Ueberhaupt erhalten wir Vorstellungen im eigentlichen Sinne von dem Empfundenen, auch wenn der Reiz hinlänglich stark war, um eine Wahrnehmung hervorzubringen, erst durch Vergleichung mit andern, sei es Phantasmen, insbesondere aber mit Sensationen. Wir würden keine Vorstellung von Röthe haben, wenn wir nur Rothes sähen; nicht die der Farbe, wenn wir keine Töne percipirten. Und doch ist die Empfindung an sich ebenso dieselbe, wie bei den simultanen Contrasterscheinungen: bei diesen erscheint die Empfindung durch die Modification unseres Unterscheidens anders, dort bei dem gänzlichen Unterbleiben der vergleichenden Betrachtung gar nicht im Bewußtsein.

Aus dem Gesagten scheint demnach zu folgen, daß keineswegs mit dem Sinne selbst die Fähigkeit des Bewußtseins, mit der Empfindung die Apperception gegeben sei: es scheint vielmehr der innere Sinn oder der Verstand, welchem von beiden die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit zuzueignen ist, das Princip des innern Bewußtseins zu sein.

In ähnlicher Richtung wurden in neuester Zeit von Hartmann [2]) eine Reihe von Beweisen entwickelt, um darzuthun, daß durch zahlreiche Phenomene die Annahme unbewußter Seelenthätigkeit gefordert sei; das Bewußtsein sei daher nur ein Accidenz der psychischen Acte, und zwar eine Folge der materiellen Erzeugungsweise derselben.

I. Wie ist die willkürliche Bewegung zu erklären? Wodurch ist der Willensimpuls, den kleinen Finger zu bewegen, und die thatsächliche Bewegung vermittelt? Das Muskelgefühl könnte

---

[1]) Vgl. Ulrici a. a. O. p. 294.

[2]) Vgl. Philosophie des Unbewußten. 2. Aufl. Berlin 1870.

vielleicht das gesuchte Mittelglied zu sein scheinen, wenn dieser Annahme nicht die Thatsache entgegentreten würde, daß die meisten Thiere sich richtig zu bewegen vermögen, ehe dieselben irgend welche Erfahrung gemacht haben, ehe also das Phantasma der betreffenden Muskelgefühle vorhanden sein kann. Doch selbst wenn diese Schwierigkeit nicht bestände, wäre nicht einzusehen, wie diese Vorstellung die Fasern des kleinen Gehirns erregen sollte, da in der Vorstellung als solcher kein bewegender Grund liegt. — Oder könnte man vielleicht denken, „daß die Gehirnschwingungen der bewußten Vorstellung: „ich will den kleinen Finger haben," in dem nämlichen Ort im Gehirn vor sich gehen, wo die Centralendigungen der betreffenden Nerven liegen?" [1]) Dieser Hypothese widerspricht die Anatomie eben so sehr, wie die Psychologie; denn wie wäre ein Fehlgreifen in dem Anschlagen der Tasten möglich, wenn die Vorstellung der auszuführenden Bewegung mit der beabsichtigten Bewegung übereinstimmt? Es begegnet uns ja zuweilen, daß wir die vorgestellte und gewollte Bewegung aus Versehen nicht ausführen, sondern eine andere. „Aus der Unmöglichkeit einer mechanischen Lösung folgt, daß die Zwischenglieder geistiger Natur sein müssen; aus dem entschiedenen Nichtvorhandensein genügender bewußter Zwischenglieder folgt, daß dieselben unbewußt sein müssen." „Jede willkürliche Bewegung — dies folgt — setzt die unbewußte Vorstellung der Lage der entsprechenden motorischen Nervenendigungen im Gehirn voraus." [2])

II. Ebenso folgt aus den Phenomenen des Instinctes, [3]) wie es scheint, die Thatsächlichkeit unbewußter Vorstellungen. Instinct nämlich „ist zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes." Die Instincthandlungen sind nun entweder Folge der körperlichen, oder geistigen Organisation, oder Zweck und Mittel bestimmender spontaner Seelenthätigkeit. In der körperlichen Disposition nun ist allerdings eine nothwendige Bedingung zur Ermöglichung von Instincthandlungen zu erkennen, nicht jedoch die Vollursache derselben, insbesondere nicht der Art und Weise der Ausführung.

---

[1]) Vgl. a. a. O. A. II. p. 55. 2. Aufl.

[2]) a. a. O. p. 56.

[3]) a. a. O. A. c. IV. B. I. II.

Denn die Instincte sind in letzterer Hinsicht ebenso verschieden bei gleichem Körperbau, als sich bei verschiedener Organisation gleiche Instincte finden. — Aber auch gegen die zweite Erklärungsweise, durch psychische Organisation, erheben sich entscheidende Bedenken. Da nämlich der Instinct, bezw. die Aeußerungsweise desselben sich nach den Umständen modificirt, während die den Instinct erregende Vorstellung unter verschiedenen Umständen dieselbe sein kann, so müßte durch die supponirte seelische Organisation in solchen Fällen die Erregungsweise der veranlassenden Vorstellung den Umständen gemäß verändert werden. Eine derartige Organisation wäre jedoch unberechenbar complicirt, was jeder Analogie und Teleologie widersprechen würde; denn jener Factor, welcher unter den mannigfachsten Verhältnissen eine diesen entsprechende zweckgemäße Thätigkeitsweise bestimmen könnte, ist nicht in die Organisation aufgenommen: die Zweckvorstellung und der Zweckwille. „Die angeführten Beispiele beweisen zur Genüge, daß die Instincte nicht nach festen Schematen maschinenmäßig abgehaspelte Thätigkeiten sind, sondern, daß sie sich vielmehr den Verhältnissen auf das Innigste anschmiegen und so großer Modificationen und Variationen fähig sind, daß sie bisweilen in ihr Gegentheil umzuschlagen scheinen." [1])

Welcher Causalzusammenhang würde ferner zwischen dem erregenden Motiv und der Instincthandlung selbst bestehen können? Denn die Vorstellung der Lust, welche aus der Handlung resultirend als Motiv dieser betrachtet werden könnte, kann nicht in der Seele sein, wenigstens dann nicht, wenn es sich um die Erklärung der ersten Instincthandlung handelt, da dieser keine Erfahrung der Lust vorhergehen konnte, welche aus der Erfüllung des Instinctwillens hervorging.

Außerdem ist diese Erklärung eine unvollständige, indem zwar z. B. das wollustvolle Entleeren der Spinndrüse, nicht aber das gesetzmäßige Spinnen des Netzes hierdurch erklärt ist.

Da die Causalvermittlung demgemäß keine bewußte psychische ist, so erübrigt nur noch die Möglichkeit einer unbewußten physischen oder seelischen Vermittlung. „Im ersten Falle wäre es sehr wun-

[1]) a. a. O. p. 63.

derbar, daß dieser Vorgang unbewußt bliebe, da doch der Proceß so mächtig ist, daß der aus ihm resultirende Wille jede andere Rücksicht, jeden andern Willen überwindet und derartige Schwingungen im Gehirn immer bewußt werden; auch ist es schwer, sich davon eine Vorstellung zu machen, wie diese Umwandlung in der Weise vor sich gehen soll, daß der ein für allemal festgestellte Zweck durch den resultirenden Willen erreicht werden soll." [1])

Es erübrigt also nur noch die Annahme, daß der Wille zu der in diesem Falle dem Instinctzwecke entsprechenden Handlung aus einem unbewußten logischen Proceß resultire.

III. Die sogenannten Reflexbewegungen [2]) unterscheiden sich von den willkürlichen Bewegungen durch die Schnelligkeit, Sicherheit und Zweckmäßigkeit, mit welcher sie dem erregenden Reiz folgen. Nach Hartmanns Anschauung ist kein Unterschied, ob ein bloser physischer Reiz statt hatte, oder ob dieser Reiz empfunden wurde, weil die Vorstellung außer durch den Willen keine Ursächlichkeit besitzt. [3]) Physiologisch sei nun die Möglichkeit nicht nachweisbar, wie auf die Erregung einer Nervenfaser ein oft so complicirtes System von Reactionsbewegungen folgen könne. [4]) Daß ferner die Zwecksetzung, welche durch einen Reiz veranlaßt wird, nicht durch das Bewußtsein vermittelt sein könne, geht schlagend aus den obenerwähnten Eigenschaften der reflectorischen Bewegungen hervor: „Hier ist nichts mehr von jenem zweifelnden Abwägen des discursiven Denkens, nichts von jenem vorsichtigen Zögern der Klugheit, die wir an höhern Thieren beobachten, sondern auf das Motiv erfolgt momentan die Instincthandlung (bezw. Reflexbewegung), zu der die Ueberlegung sogar dem menschlichen Hirn oft eine geraume Zeit kosten würde. . . . Wir müssen diesen Charakter der unbewußten Vorstellung (denn nur durch diese scheint die Reflexbewegung erklärlich) im Gegensatz zum discursiven Denken als eine unmittelbare intellectuale Anschauung bezeichnen." [5])

---

[1]) a. a. O. p. 65.
[2]) Vgl. a. a. O. A. V.
[3]) Vgl. a. a. O. A. IV.
[4]) a. a. O. p. 106. sq.
[5]) a. a. O. p. 109.

„Die einzig mögliche Auffassungsweise ist also die, daß die Reflexbewegungen die Instincthandlungen der untergeordneten Nervencentra seien, d. h. absolut unbewußte Vorstellungen, welche die Entstehung des für das betreffende Centrum bewußten, für das Gehirn aber unbewußten Willens der Reflexwirkung aus der in demselben Sinne bewußten Perception des Reizes vermitteln.“ [1])

IV. Die Wirkungen der Naturheilkraft scheinen zu demselben Resultat der Annahme unbewußter Seelenthätigkeit zu führen. [2]) Denn einerseits ist es, wie Hartmann versucht, nachweisbar, daß Naturheilung der Organismen keine Folge körperlicher Organisation sei; andererseits leuchtet die Unmöglichkeit eines psychischen Mechanismus Jedem ein, „der die unendliche Mannigfaltigkeit der vorkommenden Störungen erwägt und bedenkt, daß die Function jedes einzelnen Organs, wie des ganzen Körpers sich in einem unaufhörlichen Abwehren und Ausgleichen herantretender Störungen bewegt und daß nur dadurch das Dasein erhalten wird. Giebt man also einmal die Zweckmäßigkeit dieser Ausgleichungen zum Zwecke der Selbsterhaltung zu, so kann man sich der Idee einer individuellen Vorsehung unmöglich entziehen, denn nur das Individuum selbst kann es sein, welches die Zwecke vorstellt, nach denen es handelt.“ [3])

V. In den Geberden und Mienen, wie in den Nachahmungsbewegungen, kennen wir solche (den Reflexwirkungen ähnliche) Thätigkeiten, welche durch die ihnen entsprechende bewußte Vorstellung hervorgerufen scheinen, ohne durch eine Wollung vermittelt zu sein. Doch wäre die Meinung widersprechend, „daß die blose Vorstellung ohne Willen Ursache eines äußern Vorgangs werden könne.“ [4]) Denn der Wille ist „die Form der Causalität von Idealem auf Reales, er ist nichts als Wirken oder Thätigsein, reines aus sich Herausgehen, während die Vorstellung reines Beisichsein und Insichbleiben ist. Wenn aber in der nach

---

[1]) a. a. O.

[2]) Vgl. a. a. O. A. VI.

[3]) a. a. O. p. 132.

[4]) Vgl. a. a. O. A. VII. p. 143.

außen wirkenden Causalität und dem aus sich Herausgehen der Grundunterschied der Form des Willens von der Vorstellung liegt, so muß diese als in sich Beschlossenes (reduplicative) einer nach Außen wirkenden Causalität entbehren, wenn nicht der eben gesetzte Unterschied wieder aufgehoben werden soll." [1])

Es muß also ein unbewußter Wille zur Ergänzung der Vorstellung angenommen werden. Es leuchtet die Nothwendigkeit dieses unbewußten Willens insbesondere aus den Betrachtungen jener Erscheinungen ein, in welchen die bewußte Vorstellung einen solchen Einfluß auf den Körper übt, welchem der bewußte Wille nur feindlich sein könnte. In solchen Fällen kann nur ein unbewußter Wille Ursache der körperlichen Veränderung sein, und er wird es um so leichter sein, je stärker der Glaube an das Eintreten der gefürchteten Wirkung und je schwächer der Glaube an die eigene (bewußte) Widerstandskraft ist.

VI. Aus der Zweckmäßigkeit [2]) der organischen Bildungen scheint in gleicher Weise die Nothwendigkeit unbewußt wirkender psychischer Kräfte zu folgen. „Wenn wir nun erstens materialistische Erklärungsversuche als ungenügend erkennen, zweitens eine prädestinirte Zweckmäßigkeit der Entwicklung in Anbetracht dessen unmöglich erscheint, daß jede Gruppirung von Verhältnissen im ganzen Leben nur einmal vorkommt, und doch jede Gruppirung von Verhältnissen eine andere Reaction fordert und gerade diese geforderte hervorruft, wenn drittens die einzig übrig bleibende Erklärungsweise, daß die unbewußte Seelenthätigkeit selbst sich ihren Körper zweckmäßig bildet und erhält, nicht nur nichts gegen sich, sondern alle nur möglichen Analogien aus den verschiedensten Gebieten der Physiologie und des Thierlebens für sich hat, so scheint wohl die Beglaubigung der individuellen Vorsehung und Bildungskraft hiermit so wissenschaftlich sicher, als es bei Schlüssen von der Ursache auf die Wirkung nur möglich ist." [3])

---

[1]) a. a. O. p. 93.

[2]) Der Beweis dieser wie der nach Hartmann's Ansicht unzulänglichen Erklärung derselben aus physiologischer Anlage siehe a. a. O. A. VIII.

[3]) a. a. O. p. 162.

VII. Indem wir uns auf das eigentliche Gebiet der bewußten Seelenfunctionen begeben, sind wir ebenso genöthigt, das unbewußte Seelenleben als erklärende Voraussetzung des bewußten anzunehmen. Dies ergiebt sich zuerst aus der Betrachtung der Gefühle.[1]) Wenn wir mit Hartmann das Lustgefühl als Befriedigung des Begehrens, die Unlust als Nichtbefriedigung desselben fassen, und uns die Thatsache vorführen, welch' große Lust oft die Seele erfülle, während die Vorstellungen, welche ihren bewußten Inhalt bilden, in keinem Verhältniß zur Stärke der Gefühle stehen; daß ferner uns zuweilen das Eintreffen eines Ereignisses mit Freude erfüllte, dessen Nichteintreffen wir seither zu wollen uns bewußt waren, so sind wir, wie es scheint genöthigt, als Inhalt derartiger Gefühle unbewußte Vorstellungen oder Wollungen anzunehmen; denn Gefühle sind ja Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen von Begehrungen, welche wiederum Vorstellungen voraussetzen. Mit Recht scheint daher Hartmann die Gesetze aufzustellen: „1) Wo man sich keines Willens bewußt ist, in dessen Lust eine vorhandene Lust oder Unlust bestehen könnten, ist dieser Wille ein unbewußter; 2) das Unklare, Unaussprechliche, Unsägliche der Gefühle liegt in der Unbewußtheit der begleitenden Vorstellungen.“[2])

Aus diesen Gesetzen erklärt sich z. B. die Mutterlust, wie überhaupt die Lust, welche Instincthandlungen folgt: denn diese sind die Befriedigung eines zwar unbewußten, aber mächtigen Willens. — Es leuchtet ferner ein, warum uns ein dem Bewußtsein nach nicht gewolltes Ereigniß bei seinem Geschehen unwillkürliche Lust erregen kann; denn es war die Befriedigung eines unbewußten Willens, der stärker war als der bewußte, und dessen Befriedigung daher in einer Lust bestand, welche die aus der Nichtbefriedigung des bewußten Willens resultirende Unlust bedeutend überwog. — Es ist ferner nicht räthselhaft, daß so viele und oft sehr starke Gefühle so unsäglich und unmittheilbar sind, da nur diejenigen Vorstellungen, welche die Befriedigung herbeiführen, bewußt werden; es erklärt sich endlich, daß die Gefühle, welche

---

[1]) Vgl. a a. O. B. c. III.
[2]) a. a. O. p. 205.

sich an Vorstellungen der Kopfsinne anschließen, klarer sind als jene, welche niederere Empfindungen begleiten.

Ja ohne die Annahme unbewußter Vorstellungen wäre nicht einmal erklärlich, wie wir uns wenigstens theilweise Rechenschaft von den Gründen unserer Stimmungen geben könnten. Denn diese Rechenschaft besteht darin, daß man jenen auflösbaren Theil der Stimmung, — denn immer bleibt ein unauflöslicher Rest — „in Gedanken, d. h. bewußte Vorstellungen, übersetzt habe, und nur so weit das Gefühl sich in Gedanken übersetzen läßt, nur so weit ist es klar bewußt geworden. Daß sich aber das Gefühl, und wenn auch nur theilweise, hat in bewußte Vorstellungen umgießen lassen, das beweist doch wohl, daß es diese Vorstellungen schon unbewußt enthielt; denn sonst würden ja die Gedanken in der That nicht dasselbe sein können, was das Gefühl war.“ [1])

VIII. Was schon berührt wurde, nämlich die Möglichkeit einer Täuschung bezüglich dessen, was man eigentlich will, mußte uns schon geneigt machen zur Annahme, daß auch im Gebiete des Wollens dem unbewußten Seelenleben eine hohe Bedeutung zukomme. Denn wenn auch keine Wollung erfolgt ohne ein Motiv, so ist die Wirkungsweise desselben Motivs bei verschiedenen Individuen eine durchaus ungleiche und scheinbar ungesetzmäßige. Es läßt sich durchaus nicht berechnen, wie man unter bestimmten Verhältnissen sich entscheiden werde; nur mit einiger Wahrscheinlichkeit kann derjenige, welcher die Eigenthümlichkeit seines oder eines andern Willens kennt, die Reactionsweise auf bestimmte Motive voraussagen. Sichere Kunde über die Entscheidung auch des eigenen Willens giebt nur die wirkliche That, und nur die Beobachtung dieser ermöglicht eine annähernde Charakterkenntniß.

„Die bewußte Willenswahl und ihr Schwanken ist keineswegs ein bewußtes Schwanken des Willens, sondern ein Schwanken der Erkenntniß über das richtige Verständniß der Motive und darüber, wie die Verhältnisse sich jetzt und in Zukunft dem Willen gegenüber gestalten und verhalten. Ist aber die Erkennt-

[1]) a. a. O. p. 211.

niß im Klaren, so ist es sofort auch der Wille," [1]) jedoch durchaus nicht immer in einer dem Facit der Ueberlegung entsprechenden Weise. „Wie Spreu vor dem Winde zerstiebt oft der festeste Entschluß, der sicherste Vorsatz an der That, wo erst der wahre Wille aus der Nacht des Unbewußten hervortritt, während der Wille des Vorsatzes nur einseitiges Begehren, oder gar nur vom Bewußtsein vorgestellt und gar nicht vorhanden war." „Es ist also festzuhalten, daß die Werkstatt des Wollens im Unbewußten liegt, daß man nur das fertige Resultat und zwar erst in dem Augenblicke zu sehen bekommt, wo es in der That zur praktischen Anwendung kommt, und daß die Blicke, die es etwa in die Werkstatt hineinzuwerfen gelingt, nur mit Hülfe von Spiegeln und optischen Apparaten einige immerhin unsichere Kunde zu bringen vermögen, die aber niemals in jene unbewußten Tiefen der Seele bringt, wo die Reaction des potentiellen Willens auf das Motiv und sein Uebertritt in den Actus stattfindet." [2]) Die Erscheinungen im Gebiete des Willens beweisen demnach, wie es scheint, die Existenz unbewußter Willens- und Vorstellungsprocesse.

IX. Auch in der noch nicht betrachteten Gattung seelischer Thätigkeit, des Vorstellens, Denkens und Urtheilens wird eine sorgfältige Untersuchung zu der Annahme unbewußter Denkprocesse geführt. [3])

Schon die Fähigkeit, einzelne Theile aus gegebenen Ideen auszuscheiden, und abstracte Ideen zu bilden, setzt den unbewußten Besitz jener Vorstellungen voraus, welche ausgeschieden oder abstrahirt werden sollen; denn um z. B. den Begriff der Gleichheit zu gewinnen, ist es nothwendig, zwei gleiche Vorstellungen zu vergleichen. Da aber der Seele nie derartig gleiche Vorstellungen erscheinen, so muß die Seele dieselben gleich machen, indem sie das beiden gemeinsame gleiche Stück ausscheidet und die beiden Ideen unter diesem Gesichtspunkte als gleich erkennt. Es ist

---

[1]) a. a. O. p. 215.
[2]) a. a. O. p. 216.
[3]) a. a. O. B. V. VII.

jedoch klar, daß zu diesem Prozeß schon der Besitz des Begriffes der Gleichheit vorausgesetzt ist; dieser muß daher schon unbewußt der Seele gegenwärtig gewesen sein. Die Abstraction setzt also einen unbewußten Proceß voraus, dessen Resultat das Bewußtwerden eines abstracten Gedankens ist.[1])

Ohne ferner die psychologische Vermittlung anzugeben,[2]) deren Resultat die Erinnerung ist, genügt es, darauf hinzuweisen, „welch' ein ungeheurer Apparat von complicirter Ueberlegung erforderlich ist, um ein scheinbar so einfaches Fundamental-Phänomen zu erzeugen, und daß ganz unmöglich in jenen Zeiten der Kindheit von Mensch und Thier, wo diese Begriffe sich bilden, ein solcher Proceß sich im Bewußtsein vollziehen könnte, zumal alle hier angewandten Schlüsse die Fähigkeit, die Vorstellungen als bekannt zu erkennen, längst voraussetzen." Darum bleibt nichts übrig, als daß auch dieser Prozeß sich im Unbewußten vollzieht, und nur sein Resultat instinctiv in's Bewußtsein fällt. Auch die Gewißheit des Bekanntseins, welche bei nicht zu großer Zwischenzeit beider Eindrücke die Erinnerung bietet, könnte bei diesem künstlichen Gebäude von Hypothesen und Analogien nie erreicht werden." [3])

Die Berechnung des Ursächlichkeitsverhältnisses aus der Unwahrscheinlichkeit vorausgesetzter Causalitätslosigkeit ist ein schwieriger und zusammengesetzter Proceß: und gleichwohl stimmt jeder dem Resultate zu. In welch' andrer Weise sollte diese Zustimmung erfolgen können, als indem der mühevolle bewußte Denkproceß durch unbewußte Intuition ersetzt wäre?

Das Verbinden und Vergleichen der Vorstellungen setzt voraus, daß zu einer gegebenen Vorstellung in einer durch das Interesse bestimmten Richtung eine andere entsprechende Vorstellung gefunden werde. „Wer ist nun der Verständige, der die zweckentsprechende Vorstellung auf Antrieb des Interesses unter den unzähligen möglichen heraussucht? Das Bewußtsein ist es wahrlich nicht; denn bei halb unbewußtem Träumen kommen zwar

---

[1]) Vgl. a. a. O. p. 250.
[2]) Vgl. a. a. O. p. 251.
[3]) a. a. O. p. 252.

immer nur solche Vorstellungen, die dem augenblicklichen Hauptinteresse entsprechen, aber eben unbeabsichtigt. Bei dem absichtlichen Suchen des Bewußtseins in den Schubfächern des Gedächtnisses wird man gerade von diesen sehr oft im Stiche gelassen. Man kann wohl Hülfsmittel anwenden, wenn einem das, was man braucht, nicht einfallen will; aber ertrotzen läßt es sich nicht; und oft wenn man durch solches Ausbleiben in Verlegenheit gesetzt ist, kommt die betreffende Vorstellung Stunden, ja Tage lang nachher plötzlich in's Bewußtsein hereingeschneit, wo man am wenigsten daran gedacht hätte." [1])

Ferner müßte man annehmen, das Bewußtsein wähle unter absolut unbewußten Vorstellungen, was unmöglich ist. Es ist also klar, daß das Finden und Bewußtwerden einer gesuchten Vorstellung ein Geschenk für die bewußte Seele selbst dann ist, wenn diese sich angestrengt hat. Dieses Finden ist nur begreiflich als Resultat eines unbewußten Processes, in welchem eine dem Interesse entsprechende Vorstellung bewußt gemacht wurde.

Wie kommen wir ferner dazu, vom Besondern auf das Allgemeine überzugehen und allgemeine Sätze aus vielen einzelnen Erfahrungen zu bilden? Es ist die Bildung solcher allgemeiner Regeln allerdings ein Bedürfniß, da der Mensch ohne dieselben kaum die geringste Handlung vollbringen könnte. Es scheint diese Generalisation ein glücklicher Einfall zu sein, veranlaßt durch die Dringlichkeit, und dem Bewußtsein geschenkt durch das vorsehende Unbewußte, d. h. einen unbewußten, nach Zwecken überlegenden Denkproceß.

Doch eine zweite Frage ist: wie kommen wir zu dem Coefficienten, welcher die Wahrscheinlichkeit einer realen Geltung des gefundenen allgemeinen Urtheils vorstellt? Dieses wird zwar durch die inductive Logik erklärt, „insofern dadurch die Induction als logische Deduction eines Wahrscheinlichkeits-Coefficienten begriffen wird. Hiermit ist zwar der objective Zusammenhang erklärt, aber der subjective Vorgang des Bewußtseins kennt diese künstlichen Methoden nicht; der natürliche Verstand inducirt

---

[1]) a. a. O. p. 233.

instinctiv und findet das Resultat als etwas fertiges im Bewußtsein, ohne über das Wie nähere Rechenschaft geben zu können. Daher bleibt nichts übrig als die Annahme, daß das unbewußte Logische im Menschen dem bewußten Logischen diesen Proceß abnimmt, der für das Bestehen des Menschen erforderlich ist und doch die Kräfte des unwissenschaftlichen Bewußtseins übersteigt.“ [1])

Endlich erübrigt noch die Thatsache, daß oft, besonders bei wissenschaftlich ungebildeten Menschen, Mittelglieder in der Denkreihe übergangen werden, deren völliges Fehlen nothwendig ein verändertes Resultat erwarten ließe, in der That dasselbe jedoch unverändert läßt. Es ist hier die Erklärung naheliegend, welche die in der bewußten Reihe von Schlüssen übersprungenen Zwischenglieder wenigstens unbewußt in der Seele existiren läßt.

X. Wenn also alle Erscheinungen des Denklebens auf einen unbewußten Hintergrund des Seelenwesens hinweisen, so ist dies ebenso der Fall mit jenem Gebilde, welches das meiste zur Förderung und Fixirung des Denkens beiträgt. Es ist dies die Sprache. [2]) Wir können die betreffende Betrachtung Hartmanns kurz in den Worten zusammenfassen: „für die Arbeit eines Einzelnen ist der Grundbau (der Sprache) viel zu complicirt und reichhaltig, die Sprache ist ein Werk der Masse, des Volkes. Für die bewußte Arbeit Mehrerer aber ist sie ein zu einheitlicher Organismus. Nur der Masseninstinct (also die unbewußte Seelenthätigkeit) kann sie geschaffen haben.“ [3])

Außerdem kann die Sprache nicht das Resultat des bewußten Denkens sein, weil sie selbst die Voraussetzung des Denkens wenigstens in jener Vollkommenheit ist, welche nothwendig wäre, um sie zu erzeugen. Wir können daher nicht umhin, die Sprache als das Werk des unbewußten Denkens zu fassen.

XI. Endlich läßt sich die Nothwendigkeit unbewußter Denkprocesse noch darthun aus der Betrachtung des Entstehens der Raumvorstellung. Der Gang der Hartmann'schen Beweisführung

---

[1]) a. a. O. p. 257.
[2]) a. a. O. B. VI.
[3]) a. a. O. p. 244.

ist in kurzer Zusammenfassung folgender: „Unser Resultat ist dies: Raum und Zeit sind sowohl Formen des Seins als des (bewußten) Denkens. Die Zeit wird aus dem Sein, aus den Hirnschwingungen unmittelbar in die Empfindung übertragen, weil sie in der Form der einzelnen Hirnmolecularschwingungen auf dieselbe Weise, wie im äußern Reize enthalten ist. Der Raum muß als Form der Wahrnehmung erst durch einen Act des Unbewußten geschaffen werden, weil die in der einzelnen Hirnmolecularschwingung enthaltene räumliche Gestalt zu der räumlichen Gestalt der Objecte gar keine Beziehung hat. Die räumlichen Bestimmungen der Wahrnehmungen aber sind durch das System der Localzeichen im Gesichts- und Tastsinn gegeben." [1]) Da nämlich ein allgemeines physiologisches Gesetz besagt: identische Schwingungen verschiedener Centralmolecüle bringen ununterscheidbare Empfindungen hervor; so ist das Problem dieses: Wie kommt es, daß die oft identischen Lichtempfindungen mehrerer Nervenfasern nicht zusammenfallen? Lotze nun glaubt, es sei dies durch die vielen begleitenden Empfindungen verursacht, welche sonst gleichen Empfindungen mehrerer Nervenfasern ein verschiedenes Gepräge geben. Hartmann acceptirt nun im Wesentlichen diese Hypothese und folgert: „Auf keine Weise aber kommen wir von dieser Summe gleichzeitiger qualitativ ähnlicher und doch verschiedener Empfindungen zu einer räumlichen Ausbreitung derselben; . . . dagegen ist vermöge des Systems der Localzeichen die extensive Nähe und Entfernung der Punkte des Retinabildes von einander, resp. ihre Berührung in größere oder kleinere qualitative Unterschiede der entsprechenden Empfindungen resp. Minimaldifferenz derselben umgewandelt, und ist somit der Seele ein Material geliefert, welches, wenn sie einmal selbstthätig dieses System qualitativer Unterschiede in ein System räumlicher Lagenverhältnisse (schöpferisch) zurückverwandelt, nunmehr die Seele mit Nothwendigkeit zwingt, jeder Empfindung im räumlichen Bilde einen solchen Platz anzuweisen, welcher ihrer qualitativen Bestimmtheit entspricht." [2]) Diese Reconstruction kann jedoch ihre Ursache nicht in physiologischen Combinationen und Gesetzen, sondern nur in einem Zwecke und Mittel be-

[1]) a. a. O. p. 284.
[2]) a. a. O. p. 280.

stimmenden psychischen Processe haben, welcher, da er erfahrungsgemäß kein bewußter ist, ein unbewußter sein muß. Endlich sind wir auch durch die alsbaldige Induction eines realen Hintergrundes der Wahrnehmungen, einer wirklichen Außenwelt genöthigt, eine logische Vermittlung dieses Urtheils anzunehmen, welche eine unbewußte sein muß, da sie keine bewußte ist, wie die Erfahrung zeigt.

Aus allen diesen bisher entwickelten psychologischen Gründen scheint mit Evidenz zu folgen, daß das Bewußtsein durchaus nicht alle psychischen Acte, und insbesondere nicht alle Vorstellungen begleitet, sondern ein accessorisches Accidenz dieser Acte ist, welches daher, wenn es die Vorstellungen begleitet, nicht mit diesen identisch sein kann.

6. Diese Gründe waren Aristoteles im Wesentlichen nicht unbekannt, denn außer den besprochenen directen Beweisen für einen Sinn der Sensation fügt Aristoteles einen indirecten Beweis bei.[1] Dieser geht aus von der Thatsache der Vergleichung und Unterscheidung des durch die vielen Sinne aufgenommenen Inhaltes, und erschließt eine Potenz, welche die Einzelsinne umfaßt, und welcher diese Function eignet. Die Objecte der Einzelsinne werden innerhalb ihres Kreises von diesen selbst verglichen und combinirt: doch dies genügt nicht. Denn was nützte es dem sehenden Thiere, seine Beute zu sehen, wenn sich mit dem Gesichtsbilde nicht die Vorstellung seiner Tastbarkeit und Schmeckbarkeit associiren könnte? Wozu wäre sein Gehör, wenn die Stimme seines Feindes nicht die mannigfach zusammengesetzte Idee desselben erweckte? Diese Association der heterogenen Vorstellungen ist jedoch nur möglich, wenn die Zusammengehörigkeit aller empfundenen Qualitäten auf Grund der gemeinsamen Größe, Oertlichkeit, Gestalt, Gleichzeitigkeit, erkannt worden ist. Diese Erkenntniß beruht auf einer Vergleichung der verschiedenen Einzelvorstellungen, welche natürlich nicht die Function irgend eines Einzelsinnes sein kann. Diese Function ist vielmehr von anderer Gattung, als die sinnliche Vorstellungskraft der Farben und Töne, weil ihr Object alle Objecte aller Einzelsinne und deren

---

[1]) De an. III. 2. 426. b. 8.

Acte selbst umfaßt, wie sich sofort zeigen wird. Da aber die Seele, insofern sie sich in Möglichkeit zu einer heterogenen Weise des Leidens oder Wirkens verhält, Potenz ist, so ist klar, daß eine innere Potenz angenommen werden muß, durch welche die Seele die Objecte verschiedener Sinne vergleicht. Es genügt nicht die Einheit des Subjectes, [1]) da Acte ja nicht die substantielle Möglichkeit verwirklichen, sondern die accidentale Materie. Der Act der Vergleichung und Unterscheidung ist jedoch gewiß eine Energie der Seele, und nicht etwa blos die gedachte Relation mehrerer Acte in dem Geiste des Psychologen, sondern in der vergleichenden Seele selbst, in welcher diese Relation, insofern sie eine gedachte ist, eine intentionale Energie besagt. Diese Potenz ist nicht blos beurtheilende Potenz; denn zuerst müssen die zwischen mehreren Sensationen statthabenden Beziehungen vorgestellt werden, was in keinem Einzelsinn möglich ist, ehe dieselben anerkannt oder verneint werden können.

Wenn nun dieser innere Sinn die Beziehungen der Einzelvorstellungen darstellen soll, so müssen jene irgendwie in ihm sein, nicht jedoch so wie in den Einzelsinnen selbst, sondern als in diesen der Seele gegenwärtige Objecte. Denn ein doppeltes Sehen und Hören anzunehmen, wäre absurd und in der Erfahrung unbegründet: Es ist also dieser innere Sinn zugleich der Sinn des Bewußtseins und dieselbe Potenz ist von zwei verschiedenen Seiten aus erschlossen.

Wenn Aristoteles daher nach der Erörterung über einen Sinn des innern Bewußtseins keinen Schlußsatz folgerte, so ist

---

[1]) Diese würde allerdings die Schwierigkeit entfernen, wie zwei Vorstellungen gleichzeitig in einer Potenz sein könnten; doch diese Schwierigkeit ist für's erste eine gemeinsame der Einzelsinne und des Gemeinsinnes, und von demselben Gesichtspunkt aus lösbar. Nur solche Vorstellungen schließen sich gleichzeitig in der Seele aus, deren Bejahung oder Verneinung widersprechend wäre. Andere Vorstellungen einer Gattung, gleichzeitig vorgestellt, sind nicht mehrere, sondern eine Vorstellung, deren Theile allerdings getrennt vorgestellt werden können. Dann unterliegt die Erklärung der unterscheidenden Functionen durch die Einheit des Subjectes den hervorgehobenen Schwierigkeiten. Aristoteles selbst drückt den Charakter des Actes für die Vergleichung und Unterscheidung aus durch den Gebrauch der Worte: λέγειν und κρίνειν, de an. III. 2. 426. b. 8. sq.; vgl. auch Brentano a. a. O. p. 89. sq.

dies deßhalb, weil er zuerst die zweite Grundlage seines Beweises legen wollte. Also ist nicht der Einzelsinn seines Actes bewußt, [1]) sondern die Seele ist ihrer sensitiven Acte durch den Gemeinsinn bewußt, durch welchen sie auch ihre vergleichende Thätigkeit übt.

7. Hiermit sind die Gründe für einen Gemeinsinn entwickelt, welche zum Theil directe Gegengründe bezüglich des sinnlichen Selbstbewußtseins sind. Noch jedoch erübrigt, die Schwierigkeiten zu lösen, welche der Annahme des sensus communis im Wege stehen. „Da wir wahrnehmen, daß wir sehen und hören, müssen wir entweder durch den Gesichtssinn wahrnehmen, daß wir sehen, oder durch einen andern. Aber es wird (in beiden Fällen) derselbe Sinn auf das Sehen und die Farbe gerichtet sein: so daß entweder (bei der Annahme eines Gemeinsinnes) zwei (Sinne) dasselbe Object haben werden, oder derselbe Sinn sich selber erfassen wird.“ [2])

Von hier aus könnte man zunächst einwenden: Es ist eine gemeinsame Schwierigkeit beider Annahmen, wie zwei Objecte, welche sich als Act und Object verhalten, in denselben Vorstellungsact eingehen. Was demnach bezüglich der Heterogeneität gesagt wurde, fällt, wenn es richtig ist, auf die vertheidigte Ansicht zurück. Denn auch in dem Acte des Gemeinsinnes bleibt

---

[1]) De an. III. 2. 426. b. 15: *ἢ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον· ἀνάγκη γὰρ ἦν ἁπτόμενον αὐτοῦ κρίνειν τὸ κρῖνον*. Es scheint daß *ἔσχατον α.* sowol das innere Organ des Tastsinns, wie überhaupt aller Sinne bezeichne, indem der Gedankengang folgender wäre: Würden die Empfindungen nicht in einem innern Organe sich vollenden, welches in gleicher Weise sich zu den besondern Organen verhielte, so müßte das Fleisch, die sensitive Materie, letztes Subject der Unterscheidung, sowol der heterogenen Tastqualitäten als der übrigen Gattungen sein; da ja nothwendig ein *ἔναιμον* Organ der Empfindung ist. Diese Qualitäten aber könnte das Fleisch nach seiner Weise der Leidensfähigkeit nur durch Berührung aufnehmen und unterscheiden. Dieses aber ist unmöglich, also ist das Fleisch nicht letztes Organ. Das letzte Organ empfindet vielmehr in anderer Weise, und ist fähig, die Reize, welche in den getrennten Organen sind, in höherer Weise zu empfangen, nicht nach der so und so bestimmten Leidensfähigkeit der äußern Organe. Vgl. Alb. M. de an. II. tr. 2. c. 8. Thomas de an. III. l. 3. b. Trendelenburg Comm. de an. III. p. 442. Brentano a. a. O. p. 86. 32.

[2]) De an. III. 2.

die Gattungsverschiedenheit der Farbe u. a. einerseits, wie des Actes des Sehens andrerseits; und je mehr behauptet wurde, es lasse sich keine höhere Gattungseinheit der Objecte des äußern und des innern Bewußtseins finden, desto weniger ist es möglich, daß in dem Acte des innern Bewußtseins der Gegenstand des bewußten Actes mitvorgestellt werde. Jene Aporie müßte daher als unrichtig aufgegeben werden, oder es müßte angenommen werden, in dem innern Bewußtsein sei nur der Act des Sehens gegenwärtig, nicht aber mit diesem sein Object. [1]) Doch wie wäre bei dieser Erklärungsweise eine Vergleichung und Association der Vorstellungen des innern und äußern Bewußtseins möglich? Nur durch die Annahme eines höhern Vermögens, welches den innern und äußern Sinn umschlöße. Bezüglich dieses Vermögens würden sich jedoch dieselben Schwierigkeiten, welche von der Hypothese eines innern Sinnes galten, wiederholen: wie nämlich in ihm die Heterogeneität seiner Objecte aufgehoben sei? Oder man müßte die Einheit des Subjectes für genügend halten, damit heterogene Objecte unterschieden und verglichen werden könnten.

Demgegenüber ist zu erwiedern: nur scheinbar ist es eine gemeinsame Schwierigkeit für beide Erklärungsversuche, wie es möglich sei, daß der Act des Sehens und das Object des Sehens in eine Vorstellung aufgenommen werden könnten. Denn in dem Acte des innern Sinnes ist das vorzüglich und direct wahrgenommene Object der Act der Seele selbst, und alles andere, was mit diesem wahrgenommen wird, muß als Eigenschaft und Bestimmung desselben mitwahrgenommen werden. Ist aber das Object nicht sowol die Gattung wie die Art des Actes bestimmend, und geht dasselbe nicht ein in die Definition des Actes? Wol kann also das Object des Actes secundär mitwahrgenommen werden. Dies ist dagegen nicht möglich, wenn der Act des äußern Sinnes seiner selbst bewußt ist: denn da das vorzügliche Object jeden Actes eines ist, so ist dies beim Sehen entweder die Farbe oder die gefärbte Gestalt, nicht der Act des Sehens selbst; es müßte demnach der Act des Sehens als Affection des

[1]) So Reid.

vorzüglichen Objectes betrachtet und empfunden werden. Gewiß ist ja, daß die Farbe nicht zuerst als Affection der Seele, sondern als Eigenschaft äußerer Objecte gefaßt wird. Es ist daher durchaus möglich, daß im Acte des innern Bewußtseins das Object des äußern in secundärer Weise mit vorgestellt werde, während es unmöglich ist, daß in dem Acte des äußern Sinnes dieser mitbewußt werde.

„So werden entweder zwei (Sinne) desselben Objectes sein, oder derselbe Sinn sich selbst erfassen“ (de an. III. 2). Das erstere gilt davon, daß die Farbe in beiden Sinnen, dem äußern und dem innern aufgenommen wird. Dies aber scheint eine unnütze Wiederholung zu sein, welche nicht angenommen werden darf. Etwas anderes nämlich ist die Wiederholung durch Phantasmen in einer verschiedenen Zeit, oder die Wiederholung im Verstande gleichzeitig, da durch letztere die sinnliche Qualität weniger wiederholt, als in heterogener Weise vorgestellt wird.

Indeß gilt das Gesagte nur von solchen Wiederholungen, welche dasselbe Object als vorzügliches wiederholen; denn nicht unnütz ist die mehrfache Vorstellung der gemeinsamen Sinnesobjecte in allen Sinnen: weder wenn dieselben von einer, noch wenn sie von mehreren Gattungen sind. Auf dieser Gemeinschaft des Ortes, der Gestalt u. a., welche in mehreren Sensationsvorstellungen dargestellt werden, beruht die Möglichkeit der Association. Denn in den verschiedenen Qualitäten selbst liegt kein Grund der Association, da sie für sich ganz heterogen erscheinen. In ähnlicher Weise gilt dies von den innern und äußern Bewußtseinsvorstellungen: wenn sich kein Gemeinsames in beiden fände (das Object), wäre es unmöglich, daß die Seele dieselben als zusammengehörig verbände und auf einander bezöge. Hiezu genügt eine indirecte Mitwahrnehmung in der einen Vorstellung, welche also nicht unnütz ist.

8. „Ferner, wenn ein anderer Sinn des Sehens [1]) (bewußt) wäre, so geht es entweder in's Unendliche, oder irgend ein Sinn ist seiner Acte selbstbewußt; so daß man dieses schon beim ersten

---

[1]) De an. III. 2: *ἔτι δ' εἰ καὶ ἕτερα εἴη τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν ἢ αὐτη τις ἔσται αὑτης. ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.*

hätte thun sollen.“ Die Schwierigkeit setzt natürlich voraus, daß die psychischen Acte nothwendig bewußte seien; ebenso setzt dieselbe voraus, daß eine sensitive[1]) Kraft die sensitiven Acte erfasse, nicht etwa eine geistige.

Wenn aber eine sensitive Potenz die Vorstellung aufnimmt und bewußt macht, dann erhebt sich die Frage, wie dessen Acte bewußt würden: Diese wird beantwortet entweder dadurch, daß man sagt, dieses sei für sensitive Wesen unnütz; in dem Menschen sei es der Verstand, welcher die Acte des Gemeinsinnes zum Bewußtsein erhebe; oder höhere sensitive Vermögen, die Phantasie, nehmen diese Acte des innern Bewußtseins wahr, deren Acte selbst im Menschen wieder vom Geiste erfaßt werden; oder der Act des innern Bewußtseins ist sich selbst gegenwätig. Letzteres scheint vielleicht die wahrscheinlichste Annahme zu sein, in Anbetracht dessen, daß Sensation und Sensation der Sensation als Objecte sich nicht heterogen zu verhalten scheinen, wie dies von der Farbe und dem Acte des Sehens erschien.

Artikel 2.

Das Bewußtsein ist eine nothwendige und allgemeine Qualität aller psychischen Acte; das Bewußtsein der sinnlichen Acte ist ein sinnlicher Act, weil es Bedingung des Gedächtnisses ist, welches den Thieren zukömmt. Wenn nun dem so ist, so ist bei der Annahme eines innern Sinnes der Regreß in's Unendliche nicht zu vermeiden. Daher kann das Bewußtsein nicht in einem zweiten Acte bestehen.

Diese Gründe und Aporien, welche gegen die Selbstgegenwart eines psychischen Actes entwickelt worden sind, sprechen für die Annahme eines zweiten Actes, in welchem erst das innere Bewußtsein gewonnen werde. Wenn jedoch irgend eine Schwierigkeit, welche letztere Hypothese mit sich bringt, nicht gelöst zu sein scheint, so ist es gewiß die zuletzt erwähnte: der regressus in infinitum.

---

[1]) De an III. 2. 10. 426. b. 14: *ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τίνι καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει, αἰσθητὰ γὰρ ἐστιν.*

Denn die erste Ansicht bezüglich des innern Bewußtseins, welche dasselbe als nicht nothwendig und als entweder ganz oder theilweise geistiges Phenomen auffaßt, unterliegt vielen Schwierigkeiten. Vor Allem ist es die Frage, wie eine Erinnerung und ein Gedächtniß möglich sei, wenn das Bewußtsein durch geistige Thätigkeit vermittelt ist? wie ferner der Beweis zu erbringen sei, daß es Vorstellungen oder Empfindungen gebe, deren wir nie bewußt werden? Denn alle Fälle, welche man gewöhnlich anführt als Belege hiefür, könnten nicht angeführt werden, wenn nicht doch irgend welche Kenntniß der Seele geblieben wäre. Um diesem zu entgehen, nehmen manche statt der Selbstvorstellung eines Actes ein Selbstgefühl an, welches nothwendig jeden Act begleite. Die neueren Psychologen halten es großentheils für unzweifelhaft, daß jede Zuständlichkeit der Seele immer und nothwendig gefühlt werde. Auch Aristoteles [1]) war dieser Meinung, da er jeden Act als von Lust und Unlust begleitet faßt. Dieses Gefühl seiner psychischen Acte und Zustände komme den Thieren zu; den Menschen dagegen mit der höheren Kraft des Vergleichens, Beobachtens und Unterscheidens ein eigentliches Selbstbewußtsein. Gewiß ist der Unterschied zwischen menschlichem und thierischem Selbstbewußtsein nicht bloß ein gradueller; dies frägt sich hier nicht. Dies dagegen ist zu untersuchen, ob das die psychischen Acte begleitende eine Erkenntniß oder ein Gefühl sei.

Ein Gefühl scheint das Begleitende nicht sein zu können, wenn keine Vorstellung in erster Linie den Act begleitet: dies geht hervor aus der Bestimmung beider Begriffe. Denn unter Vorstellung versteht der gewöhnliche Sprachgebrauch, welcher auch der der meisten neueren Psychologen ist, eine Energie der Seele, in welcher dieser etwas immanent gegenständlich ist, in der Weise, daß durch diese Energie in keiner Weise ein Verhalten der Seele zu dem inexistenten Objecte ausgedrückt ist, weder eine Zustim=

---

[1]) Vgl. Eth. Nic. X. 4. 1174. b. 19. 20: *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν.* 26. *καθ' ἑκάστην δ' αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή δῆλον.* 5. 1175. a. 20: *ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.* b. 26. *καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστιν.* b. 34. 35.

mung noch Verneinung, Lust noch Unlust, Begierde noch Widerstrebung. In der Vorstellung ist ohne jede weitere Zuthat ein Inhalt intentional der Seele gegenwärtig, ohne daß er in seiner Beziehung zur Seele selbst von dieser erfahren würde. Diese relative Weise der Inexistenz, durch welche der Werth oder Unwerth des vorgestellten Inhaltes der Seele unmittelbar (nicht vermittelt durch Vergleichung) gegenständlich und kund wird, ist das Gefühl. In diesem wird der an und für sich indifferente Vorstellungsinhalt als angenehm oder unangenehm für die Seele bestimmt, nicht in willkürlicher Weise, sondern nothwendig und unmittelbar. Wir können es bestimmen als ein Afficirtwerden der Seele von dem ihr gegenständlichen Inhalt, in der Weise des Angenehmen und Unangenehmen; nicht aber als ein Afficirtwerden der Seele von ihrem eigenen Thun und Leiden.[1]) Denn diese Definition ist zu eng, und außerdem unbegründet: da wir gewiß nicht blos die eigenen Functionen fühlen, sondern auch die Objecte des äußern Bewußtseins; und da die Seele in ihrer Entwickelung sich erst allmählig von den äußern Objecten ablöst und erst später auf ihre eigenen Acte reflectirt, so ist offenbar der Inhalt der ersten Gefühle nicht eine Affection der Seele, sondern der Gegenstand des äußern Bewußtseins. Möge jedoch eine Definition des Gefühls enger oder weiter sein, immer muß sie ein immanentes Object voraussetzen, welches durch das Gefühl eine relative Färbung empfängt. Dieses Immanent-Gegenständliche, welches Voraussetzung des Gefühles ist, ist ein solches in der Vorstellung; und wenn daher als gewiß angenommen werden muß, daß jeder Act der Seele diese selbst irgendwie in der Weise des Gefühls afficire, so muß der eigene Zustand der Seele dieser zuvor als Object gegenwärtig, in ihr vorgestellt sein. Ein Selbstgefühl der Seele setzt demnach eine Selbstvorstellung derselben nach ihren Zuständen voraus.[2])

---

[1]) So Ulrici a. a. O. p. 285. 437. sq.

[2]) Das Gefühl überhaupt, nicht blos das Selbstgefühl, ist nur unter Voraussetzung bewußter Vorstellungen möglich; denn dasselbe ist eine Schätzung des Vorgestellten in seinem Werth oder Unwerth für das Subject, die Seele. Diese Rückbeziehung des Vorgestellten auf die Seele ist jedoch unmöglich,

Die Nothwendigkeit des innern Bewußtseins ergiebt sich jedoch auch aus der Möglichkeit einer spontanen Reflexion auf die eigenen Acte. Denn es ist unmöglich, daß die Seele entweder spontan oder genöthigt durch das erscheinende Object diesem ihre Aufmerksamkeit zuwende, ohne daß einigermaßen etwas intentional gegenwärtig wäre. Nur eine Vorstellung, welche entweder in sich oder durch die Gefühle, welche sie erregt, lebhaft ist, wird die Seele in besonderer Weise auf sich zu lenken vermögen. Man wende nicht ein: dann ist es ja unmöglich, daß die Seele sich etwas ins Bewußtsein rufen könne, daß sie sich erinnern könne. Denn das Object müßte ja schon bewußt sein, ehe sie es bewußt machen wollte, oder es könnte gar nicht Terminus ihres Strebens werden. Indeß muß wenigstens das zugegeben werden, daß es undenkbar sei, etwas sich vergegenwärtigen zu wollen, ohne ein etwas, wenn auch nur theilweise und unbestimmt im Bewußtsein zu haben. Dieses ist ausgedrückt durch das Redintegrationsgesetz. Gewiß darf hier der Einfluß des Gefühls nicht verkannt werden, in welchem ja gerade das natürliche oder habituelle Interesse für einen gewissen Kreis von Vorstellungen seinen Grund hat; aber die durch das Gefühl erregte, gesteigerte Vorstellung ist nicht mit dem Gefühl selbst zu verwechseln, noch auch ist die ursprüngliche Vorstellung, welche durch das unwillkürliche Interesse der Seele eine besondere Lebhaftigkeit erhielt, mit diesem Interesse zu identifiziren. — Das Gedächtniß ferner, welches manche Analogie mit dem innern Bewußtsein hat, bestätigt dasselbe, daß der Grund und die Voraussetzung desselben kein Gefühl der gegenwärtigen Seelenzustände, sondern eine Vorstellung derselben sei. Gedächtniß ist nach der aristotelischen Definition die Fähigkeit, [1])

---

wenn nicht mit dem Objecte ein Bewußtsein des vorstellenden Subjectes als solches mitgesetzt war. Denn das Bewußtsein des Subjectes ist nur im innern, nicht im äußern Bewußtsein möglich; außer durch Association, deren Bedingung wenigstens ein unmittelbares Bewußtsein ist.

[1]) De memor. 1. 449. b. *ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ᾔσθετο ἢ ἐνόησεν.* Das *λεγειν* jedoch drückt die Weise des Erkennens, nicht des Fühlens aus. Vgl. 450. a. 19: *ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθεν, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον.*

frühere Zuständlichkeiten sich wiedervorzustellen, mit der Erkenntniß, dieselben früher gehabt zu haben. In dem Erinnerungsacte kann das Bewußtsein des früher Gehabt-habens jedoch nur dann liegen, wenn ich damals wußte, was in mir sei, oder was mir erscheine. Dieses Wissen nun als Zustimmung in der Weise des Wahren und Falschen ist ein Urtheil, nicht ein Gefühl. Das Urtheil jedoch, als Verhalten der Seele gegenüber einem intentionalen Objecte nach dem Gegensatz des Bejahens und Verneinens, setzt eine Vorstellung voraus, weil das Urtheil selbst als solches keine subjectiven Beziehungen und Rücksichten auf die Seele selbst einschließt, sondern einfache Anerkennung des Objectes ist, wie dieses als in sich real seiend erscheint. Wenn daher Gefühlszustände bewußt sind, so werden sie dieses nur dadurch, daß sie vorgestellt und dann anerkannt werden. Auf dem frühern Bewußtsein der gegenwärtigen Zuständlichkeit der Seele, im Sinne der Erkenntniß, beruht daher auch die psychische Wiedervergegenwärtigung derselben, das Gedächtniß. Dieses Bewußtsein ist daher die Bedingung aller sensitiven erinnerungsfähigen Acte. Es kann daher weder ein Gefühl, noch Folge einer spontanen Bethätigung, noch überhaupt eine geistige Function sein — wenn wenigstens Geist den Thieren abzusprechen, Gedächtniß ihnen zuzuschreiben ist. —

In der That sind die oben [1]) angeführten Erscheinungen nicht im Stande, eine psychische Function aufzuweisen, welche nicht, wenn auch noch so schwach, der Seele bewußt wäre. Gewiß, wir werden nicht alles dessen bewußt, was auf unsere Seele Reize zu üben versucht; nicht jede organische Veränderung bewirkt nothwendig eine psychische, selbst solche organische Veränderungen vermögen dieses nicht, welchen jenes Maß der Stärke eignet, welches absolut und abgesehen von Hindernissen in der Seele selbst genügt, um diese zu erregen. In den meisten Fällen allerdings ist die Bewußtseinsstärke, mit welcher sich die Seele einem Objecte zuwendet, nicht so groß, daß sie völlig unempfänglich für stärkere Reize würde. Diese drängen sich in ihr psychisches Leben ein und in

Auf den verschiedenen Spezies der Zeit, dem Unterschied des jetzt, früher und später, also auf der Zeitvorstellung beruht das Gedächtniß.

[1]) Sub. n. 5. dieses Artikels.

dem Verhältniß der Intensität, mit welchem sie erscheinen, wächst ihr störender Einfluß. Als reine Empfindungen oder als bloße physische Reize stören sie nicht, sind sie nicht erinnerungsfähig, sie werden dies erst dadurch, daß die gereizte Seele ihnen irgend welche Aufmerksamkeit zuwendet. In der That vermögen wir uns zu erinnern (wenn auch mit Mühe), welche hemmenden und feindlichen Vorstellungen unsere Betrachtung störten: also hatten wir auch ein gegenwärtiges Bewußtsein derselben. Nie aber ist es möglich, sich einer psychischen Function zu erinnern, ohne daß wir uns auch erinnerten, deren damals bewußt gewesen zu sein. — Doch Rückschlüsse sind vielleicht möglich? — Auch diese nur insoweit, als erschlossen werden kann, es habe ein Reiz schon längere Zeit auf die Seele eingewirkt, ehe er in das Bewußtsein kam; nicht aber kann erschlossen werden, er sei unbewußt psychisch gegenwärtig gewesen. Er trat eben in das Bewußtsein, als jene Hindernisse aufhörten, welche die Seele eine Zeitlang für ihn unempfänglich gemacht hatten. Denn die Seele ist nicht völlig abhängig von organischen Reizen.

Auch die Enge des Bewußtseins spricht nicht gegen die Allgemeinheit desselben. Acte der Seele sind die gegenwärtigen Bethätigungen der Seele. Wenn die Seele von derselben ihre Aufmerksamkeit ablenkt, so hört die Vorstellung oder das Urtheil oder der Entschluß auf, ohne daß dieser vergehende Act ganz für die Seele verloren ginge. Diese erlangt vielmehr durch öftere Acte die Fähigkeit, leicht und vollkommen ähnliche Acte zu vollziehen: diese Acte bleiben im habituellen Kraftbesitz der Seele. Unmöglich wäre auch die Annahme, die habituellen Eigenschaften seien stets fort erhaltene und unbewußte Acte: Denn auch zu deren steter Forterzeugung bedürfte es steter Unterscheidung der unbewußt gegenwärtigen Objecte. Denn es ist für meine Neigungen nicht gleichgültig, welches deren Objecte seien; da sonst angenommen werden müßte, es sei in der Seele eine aus den mannigfaltigen Einzelneigungen entstandene gemischte Neigung, und aus den Einzelkenntnissen entstehe unbewußt nach Art eines chemischen Processes eine Mischung derselben zu einer chaotisch-unbestimmten Gedankenmasse, welche zu zersetzen Sache der Aufmerksamkeit sei. Derartige Annahmen sind unmöglich.

Wenn wir ferner unseres Nichthörens bewußt sind, so ist es die aufmerksame Erwartung des Hörens, deren wir bewußt werden; mit dieser wird uns ihr Inhalt nothwendig bewußt. Wäre gar kein psychischer Act vorhanden, in welchen das Unterbleiben eines andern als Inhalt eingehen kann, dann allerdings ist ein Bewußtsein des Nichthörens unmöglich. Würden wir nichts als Rothes sehen, so hätten wir zwar keine durch die Gegensätze des Gelben, Blauen und Grünen bestimmte Vorstellung des Rothen, aber wir wüßten doch, daß wir etwas sehen; ebenso wüßten wir ohne die übrigen Sinne nicht, daß wir sehen, im Gegensatz zu andern Sensationsweisen, aber, daß wir empfinden, wäre uns gewiß bewußt. Die Unbestimmtheit ist im Inhalt, und schwächt die Lebhaftigkeit der Vorstellung, nie aber hebt sie dieselbe ganz auf. Mit der Intensität des äußern Bewußtseins mindert sich die Intensität des innern Bewußtseins wie der Urtheile, des Gedächtnisses, der Gefühle und Begierden.

Dies innere Bewußtsein ist demnach ebenso wenig als das Gefühl eine spontane Function der Seele, welche ebenso wie die Vergleichung und die Aufmerksamkeit in der Gewalt der Seele ist: sondern nothwendig den Acten folgend.

Aber auch den Deductionen Hartmanns vermögen wir nicht in der Weise zuzustimmen, daß wir durch dieselben die Thatsächlichkeit unbewußter seelischer Acte als bewiesen anerkennen könnten. Es wird sich dies aus einer kritischen Betrachtung der betreffenden Beweisführungen ergeben.

I. Es wird gefolgert, es setze die willkürliche Bewegung die unbewußte Vorstellung der betreffenden zu erregenden Gehirnfasern voraus. Auch wir sind nicht der Meinung, daß das Muskelgefühl allein die hinreichende Vermittlung biete; ebenso wenig, daß die bewußte Vorstellung der gewollten Bewegung an dem Orte vor sich gehe, wo die entsprechenden Nervenendigungen liegen. Indeß scheint uns die Erklärung Hartmanns aus eben demselben Grunde verwerflich, welche ihm die oben erwähnte Hypothese unmöglich erscheinen ließ. Denn auch bei der Annahme einer unbewußten Vorstellung von der Lage der Gehirnfasern ist es unmöglich, daß ein Fehlgreifen stattfände, d. h., daß statt der

beabsichtigten Bewegung eine andere ausgeführt werde. Nur dann würde dieser Einwand seine Kraft verlieren, wenn man annähme, daß eine unbeabsichtigte Veränderung der Vorstellung in diesen Fällen anzunehmen; doch scheint diese Annahme nicht allgemein berechtigt, da bei dem sich versprechen das richtige Wortphantasma im Bewußtsein ist, während ein nicht entsprechendes Wort gesprochen wird. Allerdings wäre dieses unmöglich, wenn nicht auch das Phantasma des fehlerhafter Weise gesprochenen Wortes im Bewußtsein gewesen wäre. Unter diesem Gesichtspunkt ist ein Versprechen möglich, wenn angenommen wird, daß die bewußte Vorstellung zu sprechen, nebst der Vorstellung einer andern Muskelbewegung im Bewußtsein gegenwärtig sei. Diese Verbindung eines andern nicht entsprechenden Muskelgefühls ist bedingt durch die Unvollkommenheit der Association, welche selbst veranlaßt sein kann durch Mangel an Uebung oder durch eine ungenügende Disposition der das Muskelgefühl erregenden Vorstellung. Wenn wir hiermit die Betrachtung der auch von Hartmann anerkannten Thatsache verbinden, daß die Folge (oder Begleiterin oder Ursache) jeder Vorstellung eine derartige Nervenerregung ist, durch welche entsprechende körperliche Veränderungen oder Bewegungen bei einem hinlänglichen Stärkegrad hervorgerufen werden können, so scheint es nicht mehr nothwendig, unbewußte Vorstellungen im Sinne Hartmanns anzunehmen. Aus dieser Erwägung erklärt sich auch, warum ohne vorhergegangene Erfahrung richtige Bewegungen ausgeführt werden. Denn wie die erwähnte Thatsache nahe legt, besteht ein derartiger Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Nervenzuständen, daß beide sich wechselseitig erregen. Wenn nun dem so ist, so ist klar, daß eine bestimmte Vorstellung derartige Nervenzustände hervorrufen kann, deren Folgen einerseits ein bestimmtes Muskelgefühl, andrerseits eine bestimmte Bewegung ist.

Hiegegen könnte man vielleicht bemerken, daß keine Vorstellung als solche wirkende Ursache sein könne,[1]) sondern dies nur sei vermöge des in ihr bereits eingeschlossen gedachten Willens. Doch dies scheint uns falsch, sowohl bezüglich der physischen

---

[1]) Vgl. Hartmann a. a. O. A. IV.

Wirksamkeit als jener psychischen, auf welcher die Association der Vorstellungen und deren wechselweise Erregbarkeit beruht. Denn der Wille ist nicht jede Form der Causalität des idealen Seins auf das reale, sondern nur die ideale Form derselben. Denn jedes ideale Sein ist zugleich ein reales, und insofern es dieses ist, auch in realer Weise ursächlich. Es geht dies daraus hervor, daß wir nicht jede Wirkung eines psychischen Actes eine gewollte nennen, so z. B. nicht die unwillkürliche Association, das Erhitzt werden in Folge heftiger Begierden u. dgl. Nur jene Wirkungen nennen wir gewollt, welche als intentionales Ziel einer Wollung von der Seele ausgehen und demgemäß ist eine psychische Causalität möglich, ohne daß diese als Wille zu begreifen wäre.

Auch der von Hartmann angeführte Grund gegen die Causalität der bewußten Seelenenergien auf die Endigungen der Nervenfasern ist nicht schlagend: es sei diese unmöglich, weil die Vorstellung an einem andern Orte sich vollziehe. Doch wenn dies auch nicht blos von den Vorstellungen, sondern auch von den Gefühlen und Strebungen richtig wäre, so wäre damit nicht die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen beiden Gehirntheilen geleugnet, sondern vielmehr gefordert. Denn es wäre eine sehr unteleologische Organisation, in welcher eine Erregung dieses Theils mit der Erregung eines andern nur durch einen jeden Causalnexus der physiologischen Elemente aufhebende und durch eine übersinnliche Macht (sei es ein Gott oder ein Unbewußtes ex machina) hergestellte zufällige Harmonie coexistirte. Auch wäre nicht einzusehen, sowol warum die betreffende unbewußte Vorstellung an jenem Orte sich vollziehe, oder wie dieselbe raum- und zeitlos sein könne, zumal dieselbe in der Zeit und im Orte erregt wird — wenn sie wenigstens eine Affection eines örtlichen und zeitlichen Subjectes ist.

II. Was Hartmann aus den Erscheinungen des Instinctes, der Reflexbewegungen und der Naturheilkraft folgert, ist unhaltbar. Denn die beiden außer der seinigen möglichen Hypothesen sind folgende beiden: Entweder sind jene Phenomene die Folge einer eigenthümlichen physischen oder einer psychischen Organisation. Das Erste scheint ihm unmöglich wegen der sich den

individuellen Verhältnissen so anschmiegenden Handlungsweise des Organismus, welcher das gerade Gegentheil mechanischer Erfolge sei. Es setzt dieses voraus, daß die Combinationen gesetzmäßig wirkender Ursachen stets gleichbleibende oder periodisch abwechselnde Wirkungen äußern müssen, daß sie jedoch in ihrer Wirkungsweise durchaus nicht eine lebensvolle Mannigfaltigkeit zu erzeugen vermöchten.

Hiegegen ist für's Erste zu erinnern, daß da nicht alle Ursachen permanente sind, durch eine ursprüngliche zweckvolle Combination ein derartiger Verlauf von Collocationen erzielt werden kann, in welchem keine Collocation der andern gleicht, und in welchem daher trotz aller Gleichförmigkeit der einzelnen Ursächlichkeitsbeziehungen nie dieselbe Gesammtwirkung zum zweitenmale wiederkehrt. Es scheint dies sich so zu verhalten in dem großen Sternmechanismus, welcher in dieser Hinsicht nicht mit einer Uhr vergleichbar wäre, sondern eher mit einem Organismus.

Da sich nun auf der Grundlage der durch die mechanischen Gesetze bestimmten und geregelten Ursachen eine zweite Causalordnung erhebt, deren Gesetze zwar die der ersten voraussetzen, jedoch nicht aus ihnen ableitbar sind, so wird für die mechanisch-physicalische Weltentwicklung noch mehr gelten, daß nie derselbe Zustand je wiederkehren werde. In noch höherm Grade wird dies von der mechanisch-physicalisch-chemisch-biologisch-psychischen Weltentwicklung gelten, wie auch von dem mechanisch-physicalisch-chemisch-organisch-psychischen Microcosmos und dessen Entwicklung. Es wird aus dieser Erwägung klar sein, daß kein Widerspruch, kein Gegensatz besteht zwischen einer lebensvollen, an individueller Mannigfaltigkeit reichen Entwicklung und einer diese aus einer (wie man sieht im 5ten Grade complicirten) Summe einzelner gleichförmig wirkender Ursachen erklärenden Hypothese. Es ist ferner klar, wie schwierig es sein muß, die einfachen Gleichförmigkeiten und Causalgesetze aus den höchst complizirten vorliegenden Successionen herauszufinden und nachzuweisen. Der Mangel einer hinlänglich befriedigenden physiologischen Erklärung jener sensitiven Lebenserscheinungen kann daher nicht befremden und nicht zur Annahme einer jeder Analogie entbehrenden Classe wirkender Ursachen berechtigen, um so weniger, als der Haupt-

grund dieser Hypothese, die Zweckmäßigkeit der betrachteten Phänomene sich noch leichter aus einer derartigen Collocation gleichförmig wirkender Ursachen ergiebt, welche einen höchst weisen, nach Analogie des menschlichen Geistes bewußten Urgeist als Ursache anzuerkennen nöthigt.

Um im Besondern noch nachzuweisen, wie sehr auch unter der Annahme, die Instincthandlungen seien eine Folge der psychisch-physiologischen Organisation und in dem Wie ihrer Aeußerung bestimmt durch die Resultante der verschiedenen gesetzmäßig wirkenden Ursachen, eine stets den individuellen Umständen entsprechende Reaction erfolgen müsse, ist es nur nothwendig zu bemerken, daß nur insoweit diese einzelnen und besonderen Umstände im Bewußtsein auftreten, eine ihnen entsprechende Reaction in der Instincthandlung erfolgt, wie dies Hartmann zwar zugesteht, aber nicht zu erklären vermag. Es ist daher nie eine und dieselbe erregende Vorstellung und es bedarf daher auch nicht einer unbewußten Kraft, welche nach unbewußten Vorstellungen handelt, um die in den meisten Fällen zweckmäßige, weil den Umständen sich völlig anschmiegende Reaction zu erklären. Dies wäre nur dann nothwendig, wenn, wie Hartmann voraussetzt, derselbe Seelenzustand eine Instincthandlung unter verschiedenen Umständen veranlaßte. — Die Weise aber, in welcher die Vorstellungen wirkende Ursache körperlicher Veränderungen sein können, haben wir unter der vorigen Nummer ausgeführt. Wir können hier noch beifügen, daß auch unter Voraussetzung der Hartmann'schen Hypothese die enge Verbindung und Congruenz physiologischer und psychischer Veränderungen nothwendig angenommen werden muß. Denn wenn die bewußten Vorstellungen von den unbewußten durch ihre materielle Vermittlung verschieden sind, so ist folgerichtig der Grund der psychischen Gesetze, insofern sie nur für das bewußte Leben gelten, in den physiologischen Gesetzen zu suchen. Es ist ferner auch anzuerkennen, daß die Gesetze des physiologischen Wirkens und die allgemeinen psychischen Causalgesetze congruent sind. Denn wie wäre ein bewußter logischer Proceß möglich ohne in unteleologischer Weise die physiologischen Gesetze aufgehoben zu denken, wenn die logischen Denkgesetze und die das Gehirnleben beherrschenden Gesetze nicht con-

gruent wären? wenn die physiologischen Gesetze der Gehirnschwingungen nicht derartige wären, daß das Resultat ihrer Processe nicht die physiologische Grundlage eben jener bewußten Acte wären, welche eben so natürlich aus — nach Hartmann unbewußten — psychischen Processen ableitbar sind? — Es ist also klar, daß die allgemeinen psychischen Gesetze, aus welchen Hartmann die Instincthandlungen und das diesen Analoge ableitet, und die physiologischen Gesetze parallel oder congruent sein müssen und zwar in dem Sinne, daß das Resultat eines physiologischen Processes die organische Kehrseite des psychischen Actes ist, welcher aus dem correspondirenden psychischen Processe resultirt. Wenn die Instincthandlung also aus den allgemeinen Gesetzen des bewußten und unbewußten Seelenlebens ableitbar ist, insofern sie seelischer Act ist, so muß sie auch aus den physiologischen Gesetzen ableitbar sein, insofern sie physiologische Function ist. Hieraus folgt, daß eine physiologische Erklärungsweise ebenso natürlich (im Gegensatz zu mechanischer Abhaspelung) ist, als die Erklärung Hartmanns; ja daß letztere nur möglich ist, wenn der von Hartmann gegen erstere erhobene Vorwurf unberechtigt ist.

Es ist also nothwendig anzuerkennen, daß die Instincthandlungen aus physiologischen und psychologischen Collocationen und Gesetzen ableitbar sind; [1]) wird dies geläugnet, so ist Hartmann genöthigt, so viele Eingriffe des Unbewußten und Suspensionen jener Gesetze anzunehmen, daß die Teleologie, welche die Hypothese erklären sollte, durch dieselbe unmöglich gemacht wird. Solche wunderbare Eingriffe wären z. B. nothwendig, um das unbewußte Seelenleben vor steten, oft nothwendig verwirrenden Einflüssen des bewußten Seelenlebens zu schützen; denn Gesetze,

---

[1]) Wenn eingewendet wird, warum diese physiologischen Processe nicht bewußt seien, zumal sie so mächtig sind, daß sie jeden andern Willen überwinden, so ist zu erwiedern, daß kein hindernder Wille vorhanden ist und daß also ein geringerer Grad der Stärke nothwendig ist; wenn aber ein feindlicher Wille vorhanden ist, so werden die instinctiven Handlungen oft paralysirt und verhindert oder geschwächt. Nur insofern durch äußere oder innere Einflüsse die Intensität eine erhöhte ist, fallen diese Processe ins Bewußtsein, wie etwa bei der Wiederholung einer Instincthandlung, wo die Erinnerung hinzutritt.

welche dies leisteten, sind für uns wenigstens undenkbar. Und doch würde auf dem Fernhalten der nicht zweckentsprechenden Vorstellungen die unfehlbare Sicherheit, Klarheit und Zweckmäßigkeit der unbewußten Gedankenläufe beruhen.

Was noch insbesondere die Reflexbewegungen betrifft, für welche Hartmann wegen ihrer Leichtigkeit, Sicherheit und Schnelligkeit eine Vermittlung durch bewußte psychische Acte zurückweist, und eine solche durch unbewußte Ideen annimmt, so beruht dieser Schluß auf der Nichtunterscheidung des directen und des reflexen Bewußtseins. Wenn Hartmann von Bewußtsein spricht, so meint er darunter das reflexe Bewußtsein. Diese Nichtunterscheidung nun nöthigt ihn zu den sonderbarsten Behauptungen. So ist er hiedurch veranlaßt, die Processe, durch welche wir uns körperliche Fertigkeiten, wie Tanzen, Turnen, Reiten, Fechten und ähnliche Künste aneignen, für reflex bewußte zu halten, diejenigen aber, welche die Ausübung derartiger schon erlernter Künste begleiten, für unbewußte zu halten, d. h. für psychische durch unbewußte Ideen vermittelte. Denn nur durch diese Annahme glaubt Hartmann einerseits der Schwierigkeit des Lernens, andrerseits der Leichtigkeit und Sicherheit des Ausübens dieser Künste Rechnung zu tragen.

Derjenige jedoch, welcher die Gründe dieser Unterschiede genauer erforscht, wird finden, daß das Erlernen jener Bewegungen nicht darum ein schwieriges ist, weil es bewußt ist; denn der Lernende vermag ebensowenig wie der Geübte die zu einer kunstgerechten Tanzbewegung erforderlichen einzelnen Bewegungen zu beschreiben; und doch ist die Möglichkeit der sprachlichen Schilderung das Kennzeichen jenes höhern Bewußtseins, das wir ein reflexes nennen, weil es das Resultat einer Bearbeitung der ersten Bewußtseinsform ist, nämlich des Abstractions- und Generalisationsprocesses. Allerdings ist diese Bearbeitung, wie wir später noch besonders ausführen werden, anstrengend, verlangsamend und unsicher machend; aber sie kann die Ursache dieser Eigenschaften nicht in jenen Fällen sein, wo sie selbst nicht vorliegt. — Der Grund der Schwierigkeit beim Erlernen jener Fertigkeiten beruht vielmehr in dem Mangel der Gewohnheit der Association der entsprechenden Ideen und Bewegungen, welche die Seele jede ein-

zeln nach dem vorliegenden Muster hervorbringen muß. Eine Reflexion über die einzelnen Bewegungen dagegen finden wir bei diesen Anfangsübungen nicht. Wenn nun durch Uebung und öftere Wiederholung die einzelnen zur Hervorbringung des Ganzen nothwendigen Ideen verkettet sind, daß die jeweilige Vorstellung die folgende entsprechende hervorruft, so ist leicht verständlich, warum diese Ideenläufe mit Leichtigkeit, Sicherheit und Schnelligkeit sich abspielen. — Daß diese Leichtigkeit nicht darauf beruht, daß die betr. Processe auf ein niedereres Centralorgan übertragen worden sind, geht daraus hervor, daß solche Vorstellungs- oder Gedankenreihen, welche wir öfter wiederholen, durch diese öftere Wiederholung sich in der Folge leicht, sicher und rasch entwickeln, ohne in dem Sinne mechanisch reproduzirt zu werden, durch welchen die Annahme einer Uebersetzung derselben aus dem Gehirn in ein niedereres Nervencentrum gerechtfertigt würde.

Wenn wir jedoch den Versuch machen, die Art und Weise des Zusammenhangs und der Verkettung solcher Gedanken und Empfindungsreihen in die Sprache zu übersetzen, oder mit Einsicht in die objectiven Gründe unserer gewohnten Denkrichtung diese zu durchlaufen, so wird der ganze Proceß erschwert, verlangsamt und unsicher gemacht, weil viele Gründe des Zweifels an der Berechtigung unserer Denkweise in dem Bewußtsein durch diese Betrachtung auftauchen werden.

Es ist also ungerechtfertigt, aus den Phenomenen des Instinctes, der Reflexbewegungen und der Naturheilung auf das Vorhandensein unbewußter Seelenthätigkeiten zu schließen.

III. Die Erscheinungen eines Rückeinflusses bewußter Vorstellungen, welcher uns ein allgemeines Phenomen zu sein scheint, glauben wir nicht wie Hartmann uns durch einen unbewußten Willen vermittelt denken zu müssen, sondern wir verstehen dieselben als den empirischen Beweis der früher als begrifflich möglich nachgewiesenen Thatsache, daß die Vorstellungen als solche wirkende Ursachen körperlicher Veränderungen seien, und daß jedes psychische Phenomen wegen seiner Verbindung mit einem materiellen Vorgang eine körperliche Veränderung hervorbringe.

Daß diese Einwirkungen der bewußten Acte auf den Leib

nicht durch eine unbewußte Wollung vermittelt sein können, geht daraus hervor, daß dieselben ebenso oft dem Organismus schädlich als nützlich sind. Auch Hartmann erkennt diese Thatsache an, und ist aus diesem Grunde geneigt, nicht eine bewußte, sondern eine unbewußte Wollung als Ursache anzunehmen; denn eine dem Organismus schädliche Wirkung, wie das Krankwerden junger Mediziner, würde dem bewußten Willen ja gerade entgegengesetzt sein. Doch wenn dies der Fall ist, um wie viel weniger kann ein unbewußter Wille, welcher die individuelle Vorsehung sein soll, die Ursache solcher Einflüsse, solcher Selbstschädigungen sein! Der unbewußte Wille handelt ja immer nach Zwecken der individuellen und allgemeinen Wohlfahrt.

Hieraus geht hervor, daß diese Einflüsse weder durch bewußte, noch durch unbewußte Strebungen beursacht sind, und folglich unmittelbar auf die Vorstellungen folgen. Daß derartige körperliche Veränderungen jeder Vorstellung folgen, geht daraus hervor, daß sie ihnen zuweilen in Fällen folgen, in welchen diese Einflüsse schädlich sind. Immer aber werden schädliche Folgen nur als nicht zu vermeidende einzelne Wirkungen allgemeiner Gesetze zugelassen.

Aus diesem allgemeinen Gesetze scheinen sich jedoch, wie wir gezeigt haben, alle jene dem Instincte ähnlichen Phenomene des sensitiven Lebens zu erklären; für diese hat sich also die Annahme unbewußter Vorstellungen und Strebungen als unnütz und unmöglich erwiesen.

IV. Auch die Weise, in welcher Hartmann aus den Erscheinungen des Gefühlslebens die Existenz unbewußter Vorstellungen folgert, scheint uns in ihren Voraussetzungen und Folgerungen unrichtig.

[illegible] für's Erste ist seine Disjunction der Auffassungen [illegible] nicht vollständig, indem das Gefühl als jene eigen[illegible]rfassung des vorgestellten Inhaltes begriffen werden [illegible]uß, welche den Werth oder Unwerth desselben für [illegible] einer unmittelbaren und originalen Weise ausdrückt. [illegible] diese Begriffsbestimmung als richtige in den spätern [illegible]ßen nachgewiesen werden.

Aus dieser Definition aber ist klar, daß die Ursache und Bedingung der Lust nicht nothwendig ein Willensact ist, sondern nur in jenen Fällen, in welchen wir uns freuen, etwas oder in bestimmter Richtung gewollt oder nicht gewollt zu haben. Das Gefühl ist wie die Vorstellung eine Erfassung des Inhaltes, eine intentionale Inexistenzweise der vorgestellten Dinge, welche zwar bedingt ist durch die Vorstellung, aber weder in dieser noch in einem andern Acte der Seele ihr formales Object hat. Nur insofern erfaßt das Gefühl auch Acte, als die Vorstellung diese erfaßt, d. h. in secundärer Weise; in primärer nur in jenen verhältnißmäßig seltenen Fällen reflexer Betrachtung psychischer Acte. Daher freuen wir uns über eingetretene Ereignisse, über Gegenstände, ohne früher bewußt oder unbewußt dieselben gewollt zu haben. Es ist aus dieser Definition des Gefühls also klar, daß es nicht nothwendig ist, einen unbewußten Willen..re der nehmen, in dessen Befriedigung gewisse Gefühle..h will, besser er-durch früher weder gewollte noch veral, warum das Unbewußte erregt wurden. Eine richtige..ung will, als die geistige; eine mehr genöthigt, in Anbetr..t unerklärlich, oder vielmehr wider-jene Definition des Gefü..rklärung sein. — Man könnte hiegegen kann, zu verwerfen ur' Voraussetzung einer bewußten Vorsehung zustellen. .gkeit vorliege. Doch ist dies nur scheinbar.

Ferner ist e..nnte der Theist auf die christliche Anschauung bungen leicht ..er zufolge der gegenwärtige Zustand der Menschen Empfindunge.e Organisation des menschlichen Wesens nicht der intensiv sind, vollkommene ist, sondern die auch die Natur schädi-gering sind einer uranfänglichen sittlichen Entscheidung in sünd-Freuden un..ung. — Sodann erklärt sich uns die Schwäche der liegt nicht ..st aus der Schwäche der Phantasmen, nicht aus einem schiedene..tsgrad des göttlichen Willens; die Schwäche der Phan-der S.. hinwiederum leuchtet sowohl nach ihren Zwecken als Ur-sache.. ein: es würde nämlich die größere durchschnittliche Leb-Zustä..keit der Phantasmen jene Willkür des Denkens hindern, psind.. welche logische Denkläufe bedingt sind. Diese Auffassung daß a.. ist nur möglich, wenn wir die Lust nicht als Befriedigung an .. Willens fassen, sondern sie in dem oben angegebenen Sinne ..stehen.

sind, das Interesse an sich ziehen und daher zerstreuen, was nur möglich ist durch die überwiegende Stärke der Gefühle, welche sie erzeugen.

Der Grund dieses Unterschiedes der Intensität der Sensationen und Phantasmen ist klar; ebenso wird der Grund der verschiedenen Intensität sinnlicher Sensationen und geistiger Vorstellungen einleuchten, wenn wir bedenken, daß das geistige Denken sich in den häufigsten Fällen an die Phantasmen anschließen muß, weil nur diese Successionsgesetze den Gesetzen des geistigen Denkens congruent sind.

Andrerseits dagegen wäre die Erklärung Hartmanns durchaus unbegreiflich. Denn wenn die Stärke der Lustgefühle in Folge leiblicher Empfindungen ihren Grund in der Intensität eines unbewußten Willens hat, so wird man annehmen müssen, daß dieser Wille, dessen Zweck die Erhaltung und Förderung der
folgl[illegible] Wohlfahrt wäre, mächtiger und intensiver sei, als jener
körperliche Verän[illegible] welcher die Förderung und Erhaltung geistiger
hervor, daß sie ihnen zuwe[illegible] jedoch, muß gefragt werden, sind
Einflüsse schädlich sind. Immer ab[illegible] verschieden an Intensität? Es
als nicht zu vermeidende einzelne W[illegible]menheit doch mindestens eine
zugelassen. Willens erwarten lassen,

Aus diesem allgemeinen Gesetze schein[illegible]weisheit die Vollkom-
gezeigt haben, alle jene dem Instincte ähnlic[illegible] nöthigen Mittel
sensitiven Lebens zu erklären; für diese hat sich [illegible]wußtsein leuchtet
unbewußter Vorstellungen und Strebungen als u[illegible] Menschen nur
möglich erwiesen. Wie unzweck-
[illegible]ung wollen,

IV. Auch die Weise, in welcher Hartmann au[illegible] die leibliche
scheinungen des Gefühlslebens die Existenz unbewuß[illegible] des ersteren
lungen folgert, scheint uns in ihren Voraussetzungen [illegible]ung her-
gerungen unrichtig. [illegible]ung der

Denn für's Erste ist seine Disjunction der Auffas[illegible] dann
von Gefühl nicht vollständig, indem das Gefühl als jene e[illegible] daß
thümliche Erfassung des vorgestellten Inhaltes begriffen w[illegible]ürde?
kann und muß, welche den Werth oder Unwerth desselben [illegible]ener-
die Seele in einer unmittelbaren und originalen Weise aus[illegible] Theil
Es wird diese Begriffsbestimmung als richtige in den sp[illegible]funds-
Erörterungen nachgewiesen werden.

meisten Krankheiten und Verunstaltungen aus der ungeordneten Befriedigung sinnlicher Begierden, welche der Wille nicht mäßigen konnte, weil er zu schwach war, also aus der zu großen Schwäche der Lust und Neigung zu geistigen Gütern. — Andrerseits würde eine höhere Energie geistiger Bethätigung zu besserer und richtigerer Kenntniß der Zwecke der Welt und der Individuen, insbesondere seiner selbst führen, also auch zu der Erkenntniß, daß jenes Maß geistiger Arbeit nicht überschritten werden dürfe, welches den Ruin des Leibes und damit die Unmöglichkeit geistiger Arbeit herbeiführen würde. — Es würde ferner der viel stärkere und energische Wille sich leichter entschließen können, das in Wahrheit höhere Gut dem als geringer erkannten vorzuziehen, zumal die Befriedigung jenes bessern Willens ihm höhere Lust verspräche.

Wenn also die unbewußte Vorsehung energischer das höhere Gut geistiger Vollkommenheit wollte, würde sie das niederere der leiblichen Vollkommenheit, welches sie so mächtig will, besser erreichen. Es ist also nicht einzusehen, warum das Unbewußte mächtiger die leibliche Vollendung will, als die geistige; eine Hypothese aber, welche selbst unerklärlich, oder vielmehr widersprechend ist, kann keine Erklärung sein. — Man könnte hiegegen erinnern, daß unter Voraussetzung einer bewußten Vorsehung dieselbe Zweckwidrigkeit vorliege. Doch ist dies nur scheinbar. Denn einmal könnte der Theist auf die christliche Anschauung verweisen, welcher zufolge der gegenwärtige Zustand der Menschen und die jetzige Organisation des menschlichen Wesens nicht der ursprünglich vollkommene ist, sondern die auch die Natur schädigende Folge einer uranfänglichen sittlichen Entscheidung in sündhafter Richtung. — Sodann erklärt sich uns die Schwäche der geistigen Lust aus der Schwäche der Phantasmen, nicht aus einem Intensitätsgrad des göttlichen Willens; die Schwäche der Phantasmen hinwiederum leuchtet sowohl nach ihren Zwecken als Ursachen ein: es würde nämlich die größere durchschnittliche Lebhaftigkeit der Phantasmen jene Willkür des Denkens hindern, durch welche logische Denkläufe bedingt sind. Diese Auffassung jedoch ist nur möglich, wenn wir die Lust nicht als Befriedigung eines Willens fassen, sondern sie in dem oben angegebenen Sinne verstehen.

Hierdurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, vielmehr inbegriffen, daß die Gefühle auch Werthempfindungen der eigenen Willensacte seien; daß ferner die Erfüllung einer Neigung Lust, die Nichterfüllung derselben Unlust erzeugen müsse. Wie kann nun die Thatsache erklärt werden, daß uns oft die Nichterfüllung einer bewußten Strebung oder die Verwirklichung einer gefürchteten oder verabscheuten Vorstellung Lust erregt? Wie Hartmann glaubt, ist dieses Phenomen nur erklärlich, wenn ein unbewußter Wille in der Seele angenommen wird, der so stark ist, daß er, als Factor eingeführt, die Stimmung der Seele erklärlich macht. Doch auch in diesem Falle vermögen wir die Nothwendigkeit unbewußter Strebungen nicht einzusehen.

Denn die weitere Erscheinung, daß die eben beschriebenen Seelenzustände oft das Resultat bewußter Selbsttäuschung sind, zeigt, daß kein unbedingter und ehrlicher Wille in diesen Fällen vorhanden war. Die Seele, welche gern der sündhaften Neigung zustimmen würde, ist durch ein besonders starkes Motiv, z. B. aszetischen Hochmuth abgehalten, sich mit gerader und offener Entschiedenheit auszusprechen; außerdem wäre eine derartige Entscheidung für den Augenblick nur beschämend, ohne den sündhaften Genuß herbeiführen zu können. Wenn jedoch die Gelegenheit sich bietet, ist die Seele sofort entschlossen, zumal, da durch Sensationen und die so nahe Aussicht des sündhaften Genusses die Motive zur sündhaften Handlung so intensiv und stark geworden sind, daß sie den Gedanken, der den Entschluß erschweren und den Genuß verbittern würde, leicht zurückdrängen. Die Richtigkeit dieser Darstellung wird durch die fernere Beobachtung bestätigt, daß die Seele später, wenn ihre Neigungen eine andere Richtung haben, und sie gewillt ist, sie sich selbst nicht zu verheimlichen, sich erinnert, daß sie es war, welche ohne es sich gestehen zu wollen, jene Umstände herbeiführte, von denen sie hoffte, daß sie geeignet seien, ihr den gewünschten Genuß unverbittert zu gewähren. Alles dies beweist, daß jene geheimen Wünsche und Neigungen, bei deren plötzlicher Erfüllung die Freude verrätherisch ausbricht, im Bewußtsein waren; ihre Heimlichkeit bestand nur darin, daß die Seele dieselben nicht reflex, d. h. insofern sie ihre Acte waren, betrachtete.

Außer diesen positiven Gründen gegen die Hartmann'sche Hypothese, ist diese in sich inconvenient, indem auch in diesen Fällen nicht begreiflich wäre, warum das Unbewußte, welches doch die individuelle und Weltvorsehung sein soll, in einer Richtung des Wollens sich bethätige, welche, wie die Fälle zeigen, auf denen die Hartmann'sche Argumentation beruht, meist eine schlechte und dem individuellen wie allgemeinen Wohle entgegengesetzte ist.

Jener Grund jedoch, den Hartmann für seine Hypothese aus der Unmöglichkeit einer vollständigen Erklärung der Seelenstimmung bildet, scheint uns von allen der schwächste zu sein. Denn wenn bei der Erklärung physikalischer oder chemischer Phenomene unauflösliche Reste bleiben, warum sollte dies bei der Analyse psychischer Phenomene auffällig und unerklärlich sein? Jene Erscheinungen können fest gehalten und der sinnlichen Betrachtung unterworfen, und mannigfach gesondert und verbunden werden; während diese nur secundäres Object des Bewußtseins sind, so lange sie wirklich in der Seele sind, und daher weder Object directer Betrachtung, noch vollkommen in dem Gedächtniß bewahrt werden können. Aus diesem Grunde vermögen wir nie die ganze Summe der in einem Zeittheil in der Seele gegenwärtigen Empfindungen und Vorstellungen reflex bewußt zu machen, woraus die Unmöglichkeit einer derartigen Erklärung der Gefühlsstimmungen einleuchtet, bei welcher kein unaufgelöster Rest bliebe.

Doch, folgert Hartmann, selbst jene theilweise Analyse der Gefühle in Vorstellungen, jenes theilweise Umsetzen derselben, ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß jene Vorstellungen schon vorher unbewußt im Gefühle eingeschlossen waren. Wie sollte denn ein willkürlicher Proceß möglich sein, durch welchen Gefühle von absolut unbekanntem Inhalt in Gefühle mit bewußtem Inhalt umgesetzt werden? Wie wäre es überhaupt möglich, sich Gefühle zu denken, in welchen nichts gefühlt wird? Es vermöchte sich wohl Niemand solcher Gefühle zu erinnern. — Es gibt allerdings Gefühle, welche so unbestimmt sind, als die Vorstellungen, welche sie veranlaßten; ja alle Gefühle, welche wir haben, sind nicht unmittelbar derartige, daß wir sie sprachlich

mittheilen könnten. Aber auch die Vorstellungen sind dies nicht: eine sprachliche Mittheilung psychischer Zustände ist erst möglich, wenn diese mittelst des Gedächtnisses verglichen, reflex bewußt und abstract geworden sind. Die psychischen Zustände sind daher schwieriger in die Sprache umzusetzen, weil deren reflexe Betrachtung eine schwierigere ist, als die äußerer Phenomene; schwieriger wiederum ist unter den psychischen Acten die Betrachtung der Gefühle, weil die Vorstellungen enger mit den primär bewußten Objecten verbunden, bezw. identisch sind, da sie den objectiven Inhalt, die Gefühle hingegen den subjectiven Werth des Vorgestellten ausdrücken. Eine reflexe Betrachtung der psychischen Acte wäre jedoch schlechthin unmöglich, wenn sie nicht im Gedächtniß bewahrt worden wären, d. h. wenn sie nicht damals unmittelbar bewußt gewesen wären, als sie in der Seele waren. Auch hier ist es also die Unterscheidung des directen und reflexen Bewußtseins, welche Hartmann übersah.

V. Auch die Argumentation unbewußter Thätigkeit aus den Erscheinungen des Willens ist eine unrichtige.

Vor Allem ist es unrichtig zu sagen, dasselbe Motiv wirke auf verschiedene Personen in verschiedener Weise; denn immer ist in diesen Fällen nur dasselbe Object vorhanden, nicht jedoch dieselbe Vorstellung des Objectes, und nicht dieselbe Gefühlserfassung des Objectes. Die Vorstellungs- und Gefühlsweise der Einzelnen ist das primitiv verschiedene, und erst wenn die Verschiedenheit dieser Auffassungsweise nicht mehr genügt, um die verschiedene Richtung der Urtheile und Strebungen zu erklären, ist es folgerichtig, angeborne Eigenthümlichkeiten der Urtheils- und Willenskraft anzunehmen. Die Vorstellungen und Motive können nun bezüglich desselben Objectes in doppelter Weise in mehreren Seelen oder in derselben Seele zu verschiedenen Zeiten verschieden sein: erstens, indem dasselbe Object unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und aufgenommen wird, und die Vorstellung und der Gefühlseindruck in sich selbst ein verschiedener ist; zweitens, indem dasselbe Object zwar in ähnlicher Weise vorgestellt und gefühlt, aber in ein verschiedenes Gesammtbewußtsein und eine andere Gesammtseelenstimmung aufgenommen wird.

Hiernach wird es äußerst unwahrscheinlich sein, daß je ein und derselbe Seelenzustand zweimal vorkomme.

Wenn jedoch die Vorstellungs- und Gefühlsweise bezüglich eines Objectes bei mehreren Personen eine ähnliche ist, so wird auch die Willensentscheidung in solchen Fällen eine ähnliche sein. Es geht dies aus der Erfahrung hervor, daß wir die von der unsrigen verschiedene Willensrichtung einer andern Person bezüglich desselben Objectes dann wenigstens erklärlich und daher entschuldbar finden, wenn wir die Auffassungsweise derselben erfahren und uns lebhaft in deren Seelenlage hineindenken.

Ferner ist es unbegründet zu sagen, das Schwanken, welches einer Willensentscheidung vorangeht, sei nur ein Schwanken der Erkenntniß, nicht ein solches des Willens. Dieser entscheide sich vielmehr mit der souveränen Macht des Unbewußten, ohne durch das Facit jenes Schwankens ursächlich bestimmt, bezw. dieses Facit selbst zu sein. Allerdings muß zugegeben werden, daß erst dann ein Wille vorliegt, wenn kein Schwanken mehr stattfindet, und daß nicht der Wille es ist, welcher schwankt. Denn da der Wille wie das Urtheil in einer Zustimmung oder Verwerfung besteht, so kann kein schwankender Wille möglich sein, so wenig als ein schwankendes Urtheil: denn die Seele hat nur die Wahl weder zu bejahen noch zu verneinen, oder zu bejahen oder zu verneinen. Das scheinbare Schwanken dagegen ist ein Wechsel solcher Vorstellungen und Gefühle, welche keine Entscheidung ermöglichen. Das Schwanken wird so lange fortdauern, bis eines der Motive durch erhaltenen Zuwachs entscheidet und die feindlichen Motive völlig paralysirt, oder bis das Unmögliche einer Entscheidung eingesehen ist. Es gilt dies sowol für die urtheilende, wie für die wählende Seele: Das bejahende oder verneinende Urtheil kömmt zu Stande, wenn in Folge längern (methodischen oder unwillkürlichen) Wechsels der Vorstellungen ein solcher Vorstellungscomplex entstanden ist, in welchem die Gründe *für* einen Satz entscheidend erscheinen und die Gründe *gegen* denselben als nichtig oder wahrscheinlich unrichtig eingesehen sind. Die Zustimmung des Willens wird erfolgen, wenn die Vorstellungen und Gefühlsneigungen (welche Hartmann stets für die bewußten Wollungen hält) derartig gemischt sind, daß die

Güte des Objectes so in der Seele erscheint, daß dagegen die Verzichtleistung auf das andere Gut als unbedeutend erkannt und gefühlt wird. In jenen Fällen dagegen, in welchen das Object als nur theilweise anerkennenswerth oder begehrenswerth resultirt, folgt auch nur eine theilweise Anerkennung oder ein Wahrscheinlichkeitsurtheil oder eine bedingte Zustimmung. Oft resultirt aus dem Schwanken gar nichts, wenn nämlich der Wechsel der Bewußtseins- und Gefühlszustände nicht zu einer derartigen Vorstellungs- und Gefühlscombination führt, welche eine der erwähnten Entscheidungsweisen erzeugt.

Der Wille nun ist nicht das Resultat eines reinen Vorstellungslaufes, sondern das Facit des (methodischen oder natürlichen) Kampfes aller in das Bewußtsein eintretenden Factoren, Vorstellungen, Urtheile und Gefühle, wie früherer Entschlüsse. Indem wir, wie auch einzig richtig ist, das, was vor der Willensentscheidung die Seele für dieses oder für jenes geneigt macht, nicht mit Hartmann für Wollungen und Entschlüsse halten, sondern für Gefühle und Neigungen, welche dem Willen vorangehen und ihn hervorrufen, bedürfen wir nicht der Annahme eines unbewußten Willens, welcher schließlich ohne Causalzusammenhang mit dem bewußten Leben plötzlich und souverain in dem Bewußtsein eintritt. Aus dieser durch die Analogie mit dem Denkleben bestätigten Auffassung erklärt sich sowol das Schwanken, als das Eintreten oder Ausbleiben einer Entscheidung in dem bestimmten Zeitpunkte, in welchem sie eintritt. Es erklärt sich ferner, wieso wir im Stande sind, über unsere Entschlüsse Rechenschaft zu geben. Wenn diese Rechenschaft auch nie eine ganz vollkommene ist, so folgt dies aus der Menge der mitwirkenden, oft schwachen Factoren, wie aus der Unmöglichkeit eines ganz adäquaten Gedächtnisses und der Schwierigkeit einer treuen Uebersetzung der psychischen Zustände in klare Vorstellungen und Worte. Es ist ferner klar, daß der Wille zwar nicht immer mit dem Facit der vernünftigen Ueberlegung zusammen stimmt, dagegen immer mit dem Facit aller Neigungen und Gedanken.

Endlich ist aus den Gesetzen des bewußten Seelenlebens leicht einzusehen, warum wir nicht bestimmt vorauszusagen vermögen, wie wir uns bezüglich jener oder dieser Frage entscheiden

werden, und warum wir einen früher für immer gefaßten Entschluß wieder aufzugeben vermögen. — Analoge Erscheinungen finden sich bei den Urtheilen. Der Grund derselben liegt in der Unmöglichkeit zu wissen, welches der individuelle Seelenzustand sein wird, in welchem wir uns befinden werden, wenn wir uns entscheiden müssen, und doch ist von diesem die Weise abhängig, in welcher wir ein sich uns aufdrängendes Object vorstellen, beurtheilen, fühlen und wollen. Aber auch dann, wenn wir jenen Bewußtseinszustand bis ins Einzelnste genau kännten, könnten wir nicht ohne Gefahr des Irrthums den daraus resultirenden Willen berechnen, weil diese Berechnung durch reflexe Betrachtung, Abstractions- und Generalisationsprocesse vermittel wäre, und weil unsere Rechnung selbst nicht von jedem Einfluß jener Stimmung geschützt werden könnte, in welcher wir während der Rechnung wären.

Alle von Hartmann angezogenen Willensphenomene erklären sich demnach aus dem bewußten Seelenleben, wenn dieses nicht in dogmatisch-aprioristische Schablonen gezwängt wird.

VI. Die Folgerungen Hartmanns aus den Processen des Denklebens beruhen zumeist auf der Nichtbeachtung der so wichtigen Unterscheidung zwischen directen und reflexen Processen, welche darin beruht, daß die Seele in ihrem Denk- und Gefühlsleben bald unmittelbar von den psychischen Gesetzen beherrscht ist, ohne diese selbst und durch sie die Gründe und die Berechtigung ihres so Denkens und so Wollens zu erkennen; während bezüglich vieler Processe diese reflexe Betrachtung hinzutritt. Die Thatsache nun, daß alle psychischen Processe das Object wissenschaftlicher Reflexion und Betrachtung werden können, setzt die andere Thatsache voraus, daß diese Acte insgesammt direct bewußt sind.

Hartmann nun findet es unbegreiflich, daß die psychischen Vorgänge in solch' directer Weise, ohne logisch und wissenschaftlich vermittelt zu sein, verlaufen können, und ist daher genöthigt, eine unbewußte Denkvermittlung anzunehmen. Diese Anschauung ist jedoch nur dann richtig, wenn feststeht, daß die Naturkräfte nur kraft eigener immanenter Vernunft in der zweckmäßigen Weise wirken, welche durch die Naturgesetze ihren abstracten Ausdruck

findet; daß dagegen diese Teleologie nicht durch einen überweltlichen Gott erklärbar sei. Dies ist jedoch von Hartmann nicht als Voraussetzung bewiesen worden und ebensowenig derjenige Theil seiner Voraussetzung, welcher hier in Anwendung kommt: Die Seele kann in der durch die Associations- und übrigen psychischen Gesetze ausgedrückten zweckmäßigen Weise nur dann als thätig begriffen werden, wenn diese Gesetze der Ausdruck einer ihr immanenten, nicht aber einer transzendenten Vernunft sind.

Die Thatsache, daß die psychologischen Gesetze, welche den Lauf und die wechselseitige Causalverbindung der psychischen Phenomene bestimmen, derartige sind, welche eine wissenschaftliche Rechtfertigung der psychischen Processe ermöglichen, d. h. den Gesetzen der Logik congruent sind, bestätigt nur überhaupt Teleologie; und wenn diese auf eine Vernunft schließen läßt, so nöthigen uns fernere Betrachtungen, diese als eine außerweltliche und göttliche zu erkennen. Es sind ja auch die psychologischen und physiologischen Gesetze congruent, wie überhaupt alle Ursachen in solcher Weise wirken, daß eine allgemeine teleologische Wirksamkeit möglich ist.

Es ist daher nicht nothwendig, daß der Erinnerungsproceß oder die Induction überhaupt, wie jede einzelne Induction und Abstraction während ihres Verlaufes als innerlich gesetzmäßig und in ihren einzelnen Theilen als berechtigt bewußt werde; nur dies ist nothwendig, daß sie wie jeder andere Bewußtseinsinhalt Object eben jener abstrahirenden und generalisirenden Processe werden könne. Mit demselben Rechte müßte geschlossen werden können, daß physische Processe nur dann möglich seien, wenn dieselben sich selbst in ihrer Abstractheit und Begründung offenbar wären, d. h. wenn dieselben ihrer Berechtigung bewußt wären, welch' letzteres Bewußtsein selbst wieder seiner Berechtigung bewußt sein müßte. Entweder muß also ein Regreß ins Unendliche oder eine alles mit einem Blick durchdringende Selbstintuition des Unbewußten angenommen werden, d. h., es müßte das Unbewußte seiner selbst als absolut nothwendigen Wesens vollkommen in vollkommenster wissenschaftlicher Weise bewußt sein; dies aber ist widersprechend, weil das absolut Unbewußte der absolut selbstbewußte Gott wäre.

Was nun insbesondere noch die Möglichkeit eines Suchens nach bestimmten Vorstellungen betrifft, so ist vorerst die Rolle, welche hiebei dem Unbewußten zugetheilt wird, eine sehr sonderbare. Denn warum giebt uns „jener Verständige" zuweilen die gewünschte Vorstellung, zuweilen aber nicht? und warum oft gerade nicht in Fällen, wo unser Denken oder Handeln, unser individuelles wie das Gesammtwohl durch das Bewußtsein der gewünschten Vorstellung sehr gefördert würde? und warum schickt uns die „individuelle Vorsehung" dieselbe dann, wenn wir sie nicht mehr bedürfen? Die Teleologie der unbewußten Handlungsweise scheint uns hier ebenso räthselhaft, wie in früher betrachteten Fällen.

Hiegegen ist es nicht schwierig, sowohl die Möglichkeit des Suchens einer bestimmten Vorstellung, als die Möglichkeit des Nichtfindens derselben aus den psychologischen Gesetzen des Bewußtseins zu erkennen. Denn das Suchen einer bestimmten Vorstellung ist dann möglich, wenn wir etwas von ihr wissen, aber nicht Alles; wenn wir also eine Beziehung derselben zu andern Gedanken, oder die Zeit, oder den Ort kennen, in welcher wir sie hatten, oder begleitende und gleichzeitige äußere und innere Umstände, oder Wirkungen und Folgen derselben. Sind mehrere dieser Theile im Bewußtsein, und vermag die Seele methodisch die bekannten Momente zu verwerthen, so ist das Finden der begehrten Vorstellung wahrscheinlich; ist dagegen nur ein, vielleicht schwacher, Anhaltspunkt vorhanden und vermag die in der Erinnerungskunst wenig geübte Seele diesen nicht auszunützen, so wird das Suchen vergeblich sein. Wenn nun diese Idee zuweilen — nicht durch einen neckischen Streich des Unbewußten, sondern im Verlauf der gewöhnlichen Vorstellungsreihen im Bewußtsein erscheint, so wird sie natürlich als jene erkannt, welche man gesucht hatte und daher das Interesse wecken, während sie ohne dies doch erschienen, aber ohne weiter beachtet zu werden, in das Grab der Vergessenheit hinabgesunken wäre.

Auch dies ist erklärlich, wie es möglich ist, Schlußreihen zu durchgehen, und hiebei Mittelglieder auszulassen, ohne daß das Resultat verändert würde. Es bedarf hiezu keiner unbewußten Zwischenglieder, zumal diese das Vertrauen in die Richtigkeit der

Folgerung in keiner Weise begründen könnten; sondern es erklärt sich dieses Ueberspringen daraus, daß nur zu oft und zu leicht aus frühern logischen Schlußreihen bei öfterer Wiederholung oder schon bei erstmaligem Aufnehmen ganz oder theilweise solche Satzreihen werden, deren Glieder nicht durch vernünftige Einsicht, sondern durch Association in Folge einer Gewohnheit oder Neigung verbunden sind. Oft bestehen zwischen einzelnen Gedanken der Reihe schon anderweitige Associationen, und diese haben zur Folge, daß jene logisch mittelbar verbundenen Glieder durch Association unmittelbar verbunden werden. Zuweilen ist es aber auch wirkliche Intuition gewisser einfacher Verhältnisse, welche eine logische Vermittlung überflüssig macht.

Was insbesondere noch die Entstehung abstracter Ideen betrifft, so nimmt Hartmann an, daß diese ein beabsichtigter Proceß sei. Wenn dem aber nicht so ist, wie die innere Erfahrung zeigt, und die ersten Abstractionen aus der Vergleichung in Folge anderer Ursachen gleichzeitig vorgestellter Objecte hervorgehen, so ist es nicht befremdend, daß durch einfache vergleichende Betrachtung die ersten allgemeinen Vorstellungen entstehen, deren präcisere Betrachtung und Vergleichung zu Definitionen d. h. bestimmt und deutlich vorgestellten abstracten Ideen führt. Doch werden wir diesen Proceß später genauer analysiren können, wenn wir das formale Wesen des Vorstellens dargelegt haben werden.

Die Schwierigkeit jedoch, welche die wissenschaftliche Darlegung der psychischen Vorgänge begleitet, hat ihren Grund in der Schwierigkeit der hiezu nothwendigen Selbstbeobachtung und Generalisation, und liegt daher nicht in den psychischen Vorgängen selbst.

VII. Aus den bisher entwickelten Grundanschauungen bezüglich der seelischen Erscheinungen ist es nicht schwierig, das Entstehen der Sprache aus den allgemeinen Elementen des bewußten Seelenlebens zu erklären. Denn wenn jenes großartige System des körperlich-mechanischen, physikalischen, chemischen, organischen, und des über alle diese Stufen sich erhebenden *psychischen* Lebens sich aus einer ursprünglichen zweckvollen Collocation solcher Ur-

sachen sich ableiten läßt, welche durch ihre Wirkungsweise eine allgemeine Wechselwirkung aller Kräfte hervorzubringen vermögen, so berechtigt die Analogie zur Vermuthung, daß auch die Sprache aus den physischen und psychischen Causalgesetzen sich erklären lasse.

Allerdings ist die Sprache ein zu großes und schwieriges Werk für einen Einzelnen, und sie ist zu einheitlich, als daß sie das bewußte Werk mehrerer sein könnte: wenn bewußt in jenem Sinne gefaßt wird, welchen wir mit dem Ausdruck reflexes Bewußtsein bezeichnen, d. h. wenn sie das Werk eines oder mehrerer Menschen wäre, welche mit bewußter Kenntniß des Zieles nach den Mitteln sich umsehen, dieses Ziel zu verwirklichen. Daß die Sprache in diesem Sinne das Product bewußter menschlicher Geistesarbeit sei, kann nicht behauptet werden. — Eine andere Erklärung des Ursprungs aber ist jene, welcher zufolge die Sprache das Werk oder vielmehr die Folge des unmittelbaren, seelischen Denkens ist. Die Weise der Bildung der Sprache könnte hiernach in folgenden Grundzügen geschildert werden: Die ersten und concreten Vorstellungen des Menschen würden wegen ihrer concreten Lebhaftigkeit und Bestimmtheit leicht geeignet sein, im Gedächtniß bewahrt und die Grundlage erster und einfachster Abstractionen zu werden. Ferner würde die erste Association innerer Ideen und der durch diese Ideen ausgedrückten Objecte mit Geberden als äußern Zeichen natürlich sein, weil die willkürliche Erregbarkeit derselben dem Menschen bald zum Bewußtsein käme; diese Association aber würde durch Analogie zu einer neuen Associationsweise mit Tönen führen, deren willkürliche Erregbarkeit ebenso rasch bemerklich würde, zumal da unter den Ideen selbst sich Associationen bildeten, welche Erscheinung, wie die Erfahrung zeigt, leicht bewußt wird. Da aber jeder Fortschritt in der Associationskraft zu stets größeren Fortschritten im Denken befähigte, so ist unschwer einzusehen, daß bald ein Sprachsystem entstanden sein konnte, zumal da die Sprache, wie alle großartigen Systeme, nur wenige Elemente und wenige Bildungsformen aufweist, und zumeist durch volle und möglichste Ausnützung der einfachen Mittel reichhaltig ist. Einfach aber und wenige mußten auch die primitiven Sprachformen sein, während der stete Fortschritt des Denkens eine

immer stärkere Verwendung der einmal gewonnenen Sprachmittel nothwendig und möglich machte.

In diesem Sinne ist verständlich, wie die Sprache, obwol das Resultat des Denkens, die Bedingung höheren Denkens und der reichsten Entfaltung psychischen Lebens ist.

Wäre die Sprache das Werk eines unbewußten Denkprocesses, so wäre wiederum unbegreiflich, daß die Verschiedenheiten der Sprachen sich aus den Verschiedenheiten zumeist der sinnlichen Anlagen der betreffenden Völker erklären lassen. Es berechtigt dies zu dem Schlusse, daß die psychisch-sinnliche Seelenthätigkeit in Verbindung mit dem abstracten Denken die Ursache des Sprechens sei.

Wäre endlich die Sprache das Werk einer unbewußten Vorsehung, so wäre unerklärlich, warum die Sprache gerade am mangelhaftesten ist, wo dieselbe zur Unterstützung des Denkens am nothwendigsten wäre, in den abstractesten Gebieten des Denkens. Daß die Worte zur Bezeichnung abstracter Begriffe das Werk des bewußten Menschengeistes sind, zeigt die Geschichte der Wissenschaften; aber aus vielen Gründen ist hier die Sprache so mangelhaft, daß es eher der Hülfe des Unbewußten bedürfte, als bezüglich der Bezeichnung der Classen sinnlicher Objecte.

VIII. Das Entstehen der Raumvorstellung endlich, deren Erklärung Hartmann die Annahme unbewußter Vorstelluugsläufe nothwendig zu machen schien, ist sehr wohl erklärlich ohne unbewußte Seelenthätigkeit, ja diese würde selbst unter Voraussetzung der Lotze'schen Theorie keine hinreichende Erklärung bieten. Denn welcher Art müssen wir uns die einzelnen Nervenfaserempfindungen denken, ausgedehnt oder unausgedehnt? wenn ersteres, so scheint die Aufgabe der Verbindung der einzelnen Stücke keine für die physiologischen Kräfte des Gehirns und die hierauf beruhende Vorstellungskraft zu schwierige, da ja keine originale Erfindung der Raumvorstellung verlangt würde.

Wären jene Faserempfindungen dagegen unräumlich, so wäre nothwendig anzunehmen, daß die begleitenden Empfindungen Ursache der räumlichen Ausdehnung des empfundenen Ob-

jectes würden; jedoch diese Annahme würde voraussetzen, daß gesetzmäßig und allgemein immer dann, wenn Faserempfindungen von derartigen Muskelgefühlen begleitet sind, welche den Ort der Nervenreizung anzeigen und daher die Empfindungen der einzelnen Nervenfasern individualisiren, diese Muskelgefühle (Localzeichen) die Ursache einer räumlichen Ausbreitung der einzelnen Faserempfindungen würden. Da dies jedoch durch die Thatsache widerlegt ist, daß auch die einzelnen Geruchsnervenfaserempfindungen ꝛc. von solchen individualisirenden Muskelgefühlen begleitet sind, ohne daß eine räumliche Ausbreitung der Geruchsqualität hieraus erfolgte, so muß die Bedeutung dieser Localzeichen darauf beschränkt werden, daß mit ihrer Hülfe die einzelnen Nervenfaserempfindungen, welche die Raumvorstellung bereits enthalten, aneinandergereiht werden. [1]) Für diese Aneinanderreihung nun nimmt Hartmann die Hülfe des Unbewußten in Anspruch, indem er glaubt, durch eine Art psychische Mischung entstehe ein neues, originales Bild, in welchem die Raumvorstellung vorhanden sei. Insofern diese schöpferische Thätigkeit der Seele psychisch vermittelt sei, seien die Mittelglieder unbewußt. — Die Entstehung der Raumvorstellung scheint allerdings eine ähnliche erste Thatsache zu sein, wie das Entstehen der Farbevorstellung aus gewissen Nervenschwingungen, jeder psychischen Qualität aus den ihr entsprechenden Nervenzuständen, wie das Entstehen der Wärme und Electricität aus mechanischer Reibung. Alle diese Erscheinungen können nur dadurch erklärt werden, daß sie in der Form von Gesetzen ausgedrückt werden, welche das Antecedens genau bestimmen, dem die zu erklärende Erscheinung folgt. Die Physiologie kann also, wenn es möglich ist, nur die besondere Weise der Nervenerregung bestimmen, auf welche eine bestimmte Vorstellung oder Empfindungsqualität als Reaction der Seele folgt. Dieser Causalnexus könnte jedoch in keiner Weise durch die Einschiebung unbewußter Vorstellungen als Mittel-

---

[1]) Außerdem müßte gefragt werden, welches die Ursache der in den Muskelgefühlen enthaltenen Ortsvorstellung sei: denn andere Muskelgefühle oder Localzeichen könnten dieses nicht sein, da wir sonst in's Unendliche fortfahren müßten, die erste Frage wieder und wieder zu stellen.

glieder erklärt werden; denn dann müßte erklärt werden, wieso diese oder jene unbewußten Vorstellungen auf diese bestimmten Nervenzustände folgten, was keineswegs innerlich erklärbarer ist, als die unmittelbare Folge bewußter Vorstellungen. Man müßte ins Unendliche Mittelglieder einschieben, also muß man beim Ersten stehen bleiben. — Außerdem wäre nach dem von Hartmann aufgestellten Gesetz, daß die Ursache des Bewußtseins in der materiellen Erregung der betreffenden (bewußt werdenden) Vorstellungen liege, ein Entstehen einer unbewußten Vorstellung, welche unbewußt bliebe, aus Nervenschwingungen unmöglich.

Es müßte also das Entstehen psychischer Energien aus physiologischen Antecedentien, wie dieser aus chemischen, wie dieser aus mechanischen als die Wirkung eines jeweiligen Eingriffs der unbewußten Vorsehung gefaßt werden. Denn entweder stehen die genannten Phenomene in wahrem Causalzusammenhang: dann bedürfen wir höchstens einer transcendenten Ursache dieser Causalordnung, als welche jedoch das Unbewußte am wenigsten begriffen werden könnte; oder sie succediren sich nur deßhalb, weil eine Laune des Unbewußten — deren wir ja mehrere kennen lernten — sie ohne innern Zusammenhang sich succediren läßt.

Endlich erübrigt es noch zu untersuchen, ob, wie Hartmann will, die Verlegung des Gesehenen nach Außen, d. h. die Annahme einer realen Außenwelt, ein unbewußtes Raisonnement verlange. Doch ist für's erste in dieser Annahme nicht die Schöpfung einer originalen Hypothese eingeschlossen, da sich die Vorstellungen, auch im Traum, als wirklich darzustellen streben. Nur dies ist zu erklären, warum die Seele die Sensationen des wachen Zustands für Folgen wirklicher Dinge halte, also einer sich ihr darbietenden Hypothese zustimme. Die Motive für diese Zustimmung sind jedoch, wie aus Hartmanns Argumentation für die Realität der Außenwelt hervorgeht, so viele und so naheliegende und so starke Erfahrungen, daß diese Induction als eine der leichtesten und natürlichsten unter allen allgemeinsten Inductionen erscheint, zumal da der Unterschied des Wachens und des Träumens der Seele die größte Unterstützung bietet.

Aus allen diesen Betrachtungen, welche ebenso auf die Folgerungen Hartmanns aus der Teleologie der Geschichte anwend-

bar sind, geht hervor, daß es zur Erklärung der hinlänglich empirisch erforschten Phenomene des sensitiven und geistigen Lebens keiner unbewußten Vorstellungen bedarf, einer Classe von Phenomenen, welche im folgenden ebenso durch innere Gründe als unmöglich und widersprechend dargethan werden sollen. Es genüge hier die Bemerkung, daß die Entstehung des Bewußtseins im Sinne Hartmanns eine durchaus unmögliche ist. Dieser glaubt nämlich, das Bewußtsein entstehe als ein staunendes Stutzen, als eine Reaction des unbewußten Willens, wenn eine Vorstellung in dem Unbewußten auftaucht, als deren Ursache sich jener Wille nicht weiß. Es setzt dies voraus, daß der unbewußte Wille sich als Ursache aller andern Vorstellungen wisse, d. h. daß alle Vorstellungen des Unbewußten von diesem als Wirkungen seines unbewußten Willens gewußt werden, d. h. daß sie als seine, des unbewußten Wesens, Vorstellungen diesem bewußt sind. Es setzt die Entstehung des Bewußtseins im Hartmann'schen Sinne also schon Bewußtsein voraus. — Zweitens ist ja nach Hartmann der unbewußte Wille, als absolute Causalität, die Ursache von Allem, wenn auch die immanente: wie sollte er also stutzen, wenn eine Folge seiner providentiellen Wirksamkeit wirklich wird? Wie sollte es möglich sein, daß dieser unbewußte Wille, der das Dasein des Bewußtseins als vornehmliches Ziel des materiellen Seins und Wirkens will, staune und stutze, wenn er dieses Ziel in der von ihm intendirten Weise verwirklicht findet? wie sollte er dasselbe als Resultat einer ihm fremden Causalität fassen können, wenn er selbst doch (als Instinctwille u. dgl. als individuelle und allgemeine Vorsehung) die hauptsächliche Ursache der bewußten Vorstellungen ist? Auch hier zeigt die Theorie ihre innere Unhaltbarkeit.

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, daß alle psychischen Acte, welche wir direct oder indirect kennen können, bewußt sind, daß also das innere Bewußtsein von einem psychischen Acte untrennbar ist. Ferner muß dasselbe, insofern es den sensitiven Vorstellungen nothwendig folgt, als sensitives Phenomen begriffen werden; denn es eignet allen Thieren, und ist die Grundlage und Voraussetzung des Gedächtnisses.

Wenn nun dem so ist, so erübrigt nur noch die Disjunction:

Entweder ist das Bewußtsein ein accessorischer zweiter heterogener Act, obwohl sensitiv, oder identisch der Sache nach und nur verschieden dem Begriffe oder der Beziehung nach von dem Acte des äußern Bewußtseins. Die erste dieser Annahmen aber unterliegt jenen Bedenken eines Regresses ins Unendliche.

In dreifacher Weise, wie gesagt wurde, könnte man dieser Schwierigkeit zu entgehen suchen. Entweder erklärt man die Acte des innern Bewußtseins für unbewußt, wenigstens im sensitiven Theil, weil sie doch für das Thier nicht nothwendig seien, oder man behauptet höhere sensitive Vermögen, von welchen immer das höhere die Acte des niedereren wahrnehme, die Phantasie die Acte des Gemeinsinnes, die sogenannte vis aestimativa oder sensitive Vernunft die Acte der Phantasie, während die eigenen Functionen der höchsten Kraft (im Thiere) unbewußt bleiben. Von diesen beiden Ansichten will die letzte der Thatsache Rechnung tragen, daß dem Thiere ein Gedächtniß seiner eigenen innern Acte, welche dem sensus communis zugeschrieben werden, ein Gedächtniß des Gedächtnisses und des Bewußtseins zukommen könne und zukomme. Denn dies wäre unmöglich, wenn das Bewußtsein seiner Acte dem Thiere selbst unbewußt bliebe. Die erste Annahme ist demnach völlig unmöglich. — Aber auch die zweite ist unhaltbar; denn erstens ist nicht einzusehen, wie so die Functionen des innern Sinnes durch Phantasiethätigkeit bewußt werden sollen, da als deren Object gewöhnlich die Objecte des äußern Sinnes,[1]) wann dieselben nicht auf die Organe wirken, bezeichnet werden. So wenig aber als die Sensationsobjecte, sind die Phantasieobjecte den sensitiven Acten homogen. Noch weniger ferner ist begreiflich, wie die urtheilende vis aestimativa, die Fähigkeit der Empirie, die Thätigkeit aller andern Sinnesvermögen vorstellen soll: auch hier ist keine Gattungsähnlichkeit oder eine Beziehung zu erkennen, welche die Fähigkeit einer gewissen Empirie als letztes Vermögen des sensitiven innern Bewußtseins begreifen ließe.

Auch dies endlich wäre sonderbar, daß die vollkommenste

[1]) Noch weniger kann die Phantasie die Acte des Gemeinseines bewußt machen, wenn mit Cajet. Sanseverino die gestaltete Ausdehnung als formales Object der Phantasie betrachtet wird. cf. Dynamolog. I. Neapoli 1862. p. 485.

Bethätigung eine unbewußte wäre, während dies gerade der Vorzug des seelischen Lebens vor dem pflanzlichen ist. Auch bedarf gerade das Vermögen der thierischen Empirie am meisten und seinem Begriffe nach des innern Bewußtseins, da seine Entwicklung und thätige Aeußerung nur möglich ist, wenn seine Acte im Gedächtniß bewahrt werden. In dieser Weise also dem Regreß zu entgehen, ist unmöglich.

Noch eine dritte Weise erübrigt:[1]) vielleicht unterliegt die Selbstwahrnehmung der Acte des innern Sinnes nicht denselben

[1]) Man könnte vielleicht auch dadurch der Schwierigkeit des Regresses ins Unendliche entgehen zu können glauben, wenn man mit dem italienischen Philosophen Salvator Tongiorgi das Bewußtsein seiner selbst und seines Seins als das der Natur nach erste Seelenphenomen behauptete, welches die Empfindung äußerer Objecte erst ermöglicht. Nicht durch die Empfindungen würde die Seele bewußt und durchleuchtet, sondern durch das Eintreten der Empfindungen in den unabhängig von ihnen erleuchteten Raum des Bewußtseins würden die Empfindungen beleuchtet und bewußt. cf. Tongiorgi, Institutiones philosophicae, ed III. vol. 3m. Paderborn 1865. nro. 274. prop. II.: sensus actualis sui ipsius est animae essentialis et a quacumque affectione seu actu independens. So sehr diese Ansicht wahr ist, insofern sie die Allgemeinheit und zeitliche Ununterbrochenheit des Bewußtseins anerkennt, so erscheint sie uns völlig unrichtig in der Erklärung jener Thatsache. Die beiden Gründe, welche Tongiorgi für dieselbe anführt, sind folgende: 1) Wenn die Potenz einer Erkenntniß ungehindert, und das Object derselben ihr entsprechend inexistirt oder nahe ist, folgt die Bethätigung der Potenz. Beides sei bei der Fähigkeit der Seele, sich selbst wahrzunehmen thatsächlich, ohne und unabhängig von äußern Eindrücken; also sei die Seele ihres Seins bewußt, unabhängig von Acten des äußern Bewußtseins. 2) Es könnte die Seele die Empfindungen nicht als die ihrigen erkennen, wenn sie ihrer selbst nicht bewußt wäre; es wäre unmöglich, von sich die Vorstellung eines beharrenden Subjectes zu gewinnen. — Auf den ersten von Tongiorgi angeführten Beweis ist zu erwidern, daß er zu viel und daher nichts beweist. Denn wenn die substantielle Identität der Seele mit sich selbst von Seiten des Objectes die hinreichende Disposition zum Erkanntwerden von sich selbst ist, so ist kein Grund einzusehen, warum diese Selbstanschauung der Seele keine adäquate sein sollte, ja es wäre widersprechend, diese Selbstvorstellung nicht als adäquat zu fassen. atqui anima quae sentire seipsam debeat, essentialiter est unita huic objecto, immo identica cum illo est; hinc virtus quae certe animae inest, sentiendi seipsam, essentialer expedita est ad agendum; quid enim interponi possit inter animam et animam? aut quid possit efficere, ut anima sibi ipsi sit extranea? Was könnte theilweise die

Schwierigkeiten, welche die Annahme des Selbstbewußtseins der Sensationen verbot. Denn dort war Heterogeneität der Objecte,

Seele sich selbst verbergen? Wäre einer Thierseele nur in der allgemeinsten Weise, als Ding, als Seiendes in confuso ihr Selbst offenbar, so würde sie ihre erste Vorstellung von äußern Dingen nicht als ihr, sondern als einem Seienden im allgemeinen angehörig betrachten; um ihre Empfindungen als die ihrigen in individuo zu wissen, müßte die Thierseele sich selbst adäquat mit der letzten individuellen Differenz kund sein. Doch alle Differenzen, welche wir entdecken können, sind accidentale; jene **propria**, welche alle andern **propria** zu erklären scheinen, werden in die Definition aufgenommen, wie die Ausgedehntheit nach gewöhnlicher Meinung den Begriff der Substanz zum Begriff des Körpers bestimmt. Alle unsere Begriffe der Substanzen sind generisch und spezifisch bestimmt durch Accidenzen; der einzige substantielle Begriff, den wir haben, ist der Begriff der Substanz im Allgemeinen. Dem wäre nicht so, wenn wir eine substantielle Vorstellung unserer Seele hätten. Tongiorgi schreibt der sensitiven Seele eine Function zu, welche den reinen Geistern zuzuschreiben für etwas großes gehalten wird.

In der That beruht der Fehler des Argumentes darin, daß Tongiorgi voraussetzt, die Substanz sei an und durch sich unmittelbar actuelles Object der Vorstellung. Dieses würde voraussetzen, daß die Vorstellungsacte und das Subject dieser Acte homogen wären, was schon dadurch als unmöglich bewiesen ist, daß dieselbe Seele Subject heterogener Acte des Denkens und Fühlens ist. Nur in Gott, in welchem die schlechthin einfache Wesenheit nicht durch unterschiedene metaphysische Theile ihre Vollkommenheit besitzt, ist das Wesen formales Princip der Selbstanschauung. — Wo der Unterschied heterogener Theile sich findet, kann die Substanz nicht durch sich selbst erkannt werden, sondern nur durch Acte, Accidenzen. — Vielleicht wird man einwenden, nur dieses wolle Tongiorgi behaupten, nicht das erstere. Wenn dieses jedoch auch zuzugeben ist, so beruht doch der Beweis auf jener unbemerkten Annahme. Denn Tongiorgi sagt: Deßhalb sei es möglich, ja nothwendig, daß die Seele sich selbst unmittelbar schaue, weil sie in sich ist wie Identisches in Identischem. Aus dieser Inexistenz der Seele in sich selbst folgt jedoch nur dann eine unmittelbare Erkenntniß der eigenen Seelensubstanz, wenn die Seele in der Weise des wirklich Erkennbaren in sich inexistirt, also in der Weise des Vorgestellten, wenn die Seele zugleich Selbstvorstellung ist. Dieses jedoch ist die Prärogative Gottes. Die sensitive oder intellective Seele kann nur substantiell erkannt werden durch eine accidentale Vorstellung der Substanz, durch und in welcher die Seele intentional wird. Wenn nun dem also ist, muß gefragt werden, welches ist die erzeugende Ursache dieses Actes? die Seele selbst? oder die Einwirkung äußerer Dinge? Letztere wird von Tongiorgi geleugnet; wie jedoch die Seele aus sich eine Selbstvorstellung durch die Identität mit sich selbst erzeuge, ist nach dem Ausgeführten nicht einzusehen.

Außerdem ist auf den zweiten Beweis zu erwidern, daß dasselbe, wenn

und diese vermehrt die Acte; aber Sensation und Sensation der Sensation, beide Vorstellungsacte, sind nicht so grundverschieden, wie Farbe und Sehen, Object und Sensation.

Aber wenn auch hier eine gewisse Aehnlichkeit der Objecte vorliegt, so entfernt diese dennoch nicht die Hauptschwierigkeit. Diese liegt nämlich darin, daß beide, Sensation und Sensation der Sensation, nicht in coordinirter Weise, wie zwei nebeneinander vorgestellte Farben, in eine Vorstellung eingehen können, nicht als in gleicher Weise und Ordnung vorgestellte Objecte. Ihr Verhältniß müßte vielmehr ein ähnliches sein, wie das des Objectes und des Actes als Objecte des innern Sinnes. Mit dem Object nämlich würde nicht nothwendig die Sensation mitvorgestellt, dagegen in dieser secundär das Object, weil das Object nicht nothwendig die Beziehung zum Sensationsacte einschließt, während letzterer die Beziehung zum Objecte nothwendig mitbesagt. Aehnlich wird der Hypothese des sensus communis gemäß in der Sensation, nicht deren Bewußtsein mitvorgestellt, aber in diesem die erste Sensation, in der dritten die zweite, in der vierten die dritte u. s. f. Da nun kein Grund einzusehen ist, warum wir irgendwo Halt machen sollten, so geht es ins Unendliche, und da das letzte Bewußtsein des Bewußseins primäres Object des innern Sinnes ist,[1]) ist das im Unendlichen letzte Bewußtsein, d. h. kein Bewußtsein Object desselben; also dessen Act ganz und gar unmöglich. Auch diese Ausflucht ist demnach unmöglich; auch deßhalb, weil die unter Nr. 3 des ersten Artikels dieses Capitels[2]) entwickelte Aporie ganz und gar ebenso hier gelten würde.

---

es richtig wäre, von Tongiorgi's Hypothese gälte. Wenn die Acte der Seele nur dadurch als der Seele zugehörig erkennbar sind, wenn sie in den unabhängig von ihnen erleuchteten Raum des Bewußtseins eintreten, so ist schwer zu begreifen, wie die Seele diesen ersten Act, durch welchen sie sich selbst vorstellt, als den ihrigen erkenne. — Wie sich die Vorstellung des beharrlichen Subjectes, des unwandelbaren Ich bilden könne, werden wir später zeigen.

[1]) Vgl. Nro. 6 des ersten Artikels: primäres Object ist jenes, in welchem indirect das secundäre Object mitwahrgenommen werden kann, während dieses Verhältniß umgekehrt nicht stattfindet.

[2]) Es scheint unmöglich, daß ein sinnlicher Act sich selbst erfasse, weil nichts demselben örtlichen und metaphysischen Theile nach sich wirkend (als

Hiernach ist auch die Lösung der unter Nro. 6 des ersten Artikels entwickelten Schwierigkeit nicht über jedes Bedenken erhaben. Denn wenn der Act der Sensation primäres Object des sensus communis ist, so ist hiermit ein Bewußtsein der eigenen Acte dieses Vermögens unmöglich, während die Fähigkeit der Empirie dasselbe voraussetzt. Es müßte also das primäre Object des Gemeinsinns die zweite oder dritte oder eine folgende Sensation der Sensation sein. Doch hier zu bestimmen wäre willkürlich. — Der Regreß ins Unendliche ist also bei der Erklärung des innern Bewußtseins durch einen zweiten Act nicht zu vermeiden.

Obgleich also vieles für die Annahme eines Gemeinsinns zu sprechen schien, zeigte sich diese Theorie doch in sich nicht haltbar. Wir müssen demnach untersuchen, ob auch von der andern Annahme die in Artikel 1 entwickelten Schwierigkeiten gelten.

Artikel 3.

Die Selbstinexistenz der psychischen Acte in sich selbst nach ihrer eigenthümlichen Inexistenzweise ist nicht unmöglich, sondern nothwendig, weil die formale Ursache durch sich selbst das ist, was durch sie das concrete Ganze ist; denn die formale Ursache ist in sich selbst nicht so, wie das concrete Ganze, in ihrer Gattung unterscheidbar als einerseits potentiell, andrerseits actuell.

Die Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins psychischer Erkenntnißacte wurde zuerst[1]) durch das Gesetz nachzuweisen versucht, es sei unmöglich, daß dasselbe Accidens demselben Orte und derselben Zeit nach möglich und wirklich sei, oder daß dasselbe Subject in derselben Gattung demselben physischen Theile nach sich gleichzeitig leidend und wirkend verhalte. Es scheint nun, dieses werde mit der Einheit des äußern und innern Bewußtseins dem Acte nach behauptet. Denn durch denselben Act ist die Seele in einer Gattung wirklich, und dem Stande der Möglichkeit enthoben.

Object) und leidend (vorstellend) verhalten kann: in der Vorstellung nämlich leidet die Seele vom Objecte.

[1]) In Capitel 4. Artikel 1. Nr. 3.

Durch den Act der Sensation ist die Seele in der Gattung dieses Actes wirklich. Wäre nun der Act, d. h. die Gattung, des innern und äußern Bewußtseins dieselbe, so würde sich die Seele durch ihren äußern Bewußtseinsact wirkend verhalten zu sich als möglicher dem innern Bewußtsein nach, d. h. sie würde in derselben Gattung sich wirklich und möglich, activ und passiv demselben örtlichen und zeitlichen Theile nach verhalten. Da aber das innere Bewußtsein mit dem äußern nicht begrifflich identisch ist, müssen diese beiden daher heterogene Eigenschaften der Seele sein, so daß diese sich dem innern Bewußtsein nach in Möglichkeit verhält, während sie durch das äußere Bewußtsein in Wirklichkeit ist.

Doch die analoge Anwendung dieses Gesetzes auf dem Bewußtsein analoge Fälle zeigt, daß der geführte Beweis für die Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins nicht richtig sein kann.

Der Willensact ist jener Act, wodurch die Seele etwas will; dieser Act muß aber selbst gewollt sein, da wir alle Begierden und Entschlüsse, abgesehen vom äußern Zwange als willig und freiwillig bezeichnen. Der Willensact der Seele muß also selbst gewollt sein; wodurch? Entweder durch sich selbst, oder einen zweiten Willensact. Durch sich selbst offenbar nicht, da die Seele demselben Acte nach sich nicht als gewollte und wollende verhalten kann, sondern nur verschiedenen Willensacten nach. Es giebt also heterogene Willensacte, deren Object das erste Wollen selbst ist. Hier würde natürlich dieselbe Schwierigkeit sich erheben, für den begonnenen Regreß ins Unendliche einen endlichen Haltpunkt zu finden.

Aehnliches gilt von den Gefühlen: Diese sind selbst gefühlt in der Seele, wie durch sie die Objecte. Dasselbe gilt allgemein von den Wirkungen und Erleidungen: Denn diese sind jene Accidenzen, durch welche die Substanz etwas wirkt und leidet: die Wirkung selbst aber wird gewirkt von der Substanz, und zwar entweder durch sich selbst, oder durch einen andern Act. Das Erstere ist nach dem angeführten Gesetze unmöglich, nach welchem eine Substanz in demselben Acte sich nicht als wirkend und gewirkt verhalten kann. Also ist die Wirkung nicht durch sich selbst von der Seele gewirkt, sondern durch eine zweite Wirkung. Ebenso erleidet die Seele von ihrer Erleidung, durch welche sie etwas von

außen leidet; denn dasselbe kann nicht zugleich das Wirken auf die Substanz sein, und das, wodurch die Substanz leidet. Die Vorstellung aber ist ein Erleiden der Seele von dem Objecte.

In dieser Weise müßten demnach erste und zweite und ins Unendliche vermittelnde Acte angenommen und unterschieden werden, nicht blos in der Seele, sondern auch bei dem Leiden und Wirken der Körper.

Der Fehler, welcher jenen Beweisgang unrichtig macht, ist die Verwechslung des metaphysischen Ganzen und des metaphysischen Theils, indem der letztere selbst wieder wie ein Ganzes betrachtet wird. Das Concretum oder wirkliche Ding ist in vielen Gattungen und Weisen wirklich, und wird nach diesen einzelnen Weisen und Gattungen in verschiedenen Begriffen (Theilbegriffen) von dem Verstande gedacht. In diesen Theilbegriffen selbst besteht nun eine gewisse Ordnung, indem das Ganze dem einen Theil nach nur gedacht werden kann, wenn es einem andern Theile nach vorausgesetzt wird: wie z. B. die Begriffe aller Eigenschaften den Begriff der Substanz, des ersten metaphysischen Theils voraussetzen; wie ferner die Gestalt, die räumliche Ausdehnung, diese selbst die körperliche Substanz voraussetzt. In umgekehrter Ordnung sind die der Natur nach früheren Theile derart, daß mit ihnen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit anderer begrifflich späterer Theile gesetzt wird. Mit der körperlichen Substanz ist die Möglichkeit der Größe im Raume, mit dieser die Möglichkeit der Gestalt gegeben, während diese Möglichkeiten durch den Begriff der geistigen Substanz ausgeschlossen sind. Gleichwohl sind die bedingenden Gattungs- oder Theilbegriffe nicht selbst die Möglichkeit der spätern Theile, noch viel weniger also deren Wirklichkeit. Die körperliche Substanz ist daher nicht die Größe, und auch nicht die Möglichkeit der Größe, aber sie bringt die letztere mit sich. Wenn sie daher wirklich groß ist, ist sie dieses nicht durch ihre eigene substantielle Energie, sondern durch eine hinzukommende, accidentale Form. Ebenso verhält es sich in allen andern Gattungen und Categorien und (metaphysischen) Theilen.

Diese accidentale Form nun darf selbst nicht als Concretum gefaßt werden, da sie ja jenes Abstractum ist, durch welches das concrete Ganze in dieser Gattung wirklich ist. Verfehlt wäre

es, den (metaphysischen) Theil selbst wieder aus Möglichkeit oder Wirklichkeit, Materie und Form zusammengesetzt zu denken, wie das concrete Ganze. Denn eine Möglichkeit, eine Materie ist nur dann als reale denkbar, wenn sie an begrifflich früheren realen Bestimmungen oder Eigenschaften, letztlich an der Substanz haftend und durch diese erzeugt oder mitgesetzt gedacht wird. Die Möglichkeit des Wollens ist nicht an sich, sondern nur unter Voraussetzung des Denkens, die Möglichkeit des Denkens nur unter Voraussetzung einer immateriellen Substanz denkbar. — Wenn wir demnach sagen, ein Ding wirke etwas durch sein Wirken, so drücken wir durch letzteres jenen metaphysischen Theil aus, durch den als formale Ursache das in der Möglichkeit des Wirkens sich verhaltende Subject wirklich wirkend ist. Als in der Möglichkeit des Wirkens seiend ist ein Ding nur in Folge früherer realer Bestimmtheiten denkbar, also nur als Concretum. Denn der Begriff des Concretums besagt die Vereinigung der abstracten Theilbegriffe und Theilbestimmungen. Wenn demnach gefragt würde: wodurch ist die Wirkung als solche wirklich, durch sich selbst oder durch eine andere Wirkung? und geantwortet werden könnte, durch eine andere Wirkung, so müßte die erste Wirkung als in der Möglichkeit zu dem, was sie ist, d. h. zum Wirkungsein gedacht werden können. Dieses könnte sie jedoch nur vermöge früherer realer Bestimmungen, letztlich der Substanz; also ist die Frage, wodurch die Wirkung in Wirklichkeit Wirkung sei, entweder identisch mit der Frage, wodurch das Concretum in Wirklichkeit dieser Gattung des Wirkens sei; oder der metaphysische Theil wird als concretes Ganzes, als substantielles Concretum gefaßt; dann wiederholt sich die Frage ins Unendliche.[1])

Hieraus ergiebt sich mit Evidenz, daß das metaphysische Abstractum nicht durch ein anderes metaphysisches Abstractum das sein kann, was es ist. Jeder metaphysische Theil ist selbst nicht mehr aus andern metaphysischen Theilen

[1]) Vgl. Metaph. XII. 3. 1069. b. 35: *Μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδοε, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. ὑφ᾽ οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη. εἰς ὃ δὲ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἰσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος, ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός. ἀνάγκη δὴ στῆναι.*

zusammengesetzt. Die formale Ursache darf selbst nicht als aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt gedacht werden, sie hat selbst keine andere formale Ursache und ist daher schlechthin letzter, untheilbarer metaphysischer Theil.

Daher ist jede Function und jedes Leiden der Seele durch sich selbst in der Seele in derselben generischen Inexistenzweise,[1]) wie das Object des äußern Bewußtseins und Gefühls durch sie selbst in der Seele gegenwärtig ist. Die spezifische Inexistenzweise muß jedoch nicht dieselbe sein und ist es auch nicht in den meisten oder allen Acten. Denn der Grund des in den verschiedenen heterogenen Weisen in der Seele gegenwärtig seins ist die Natur der Seele und ihrer Acte; der Grund des so und so in der Seele seins dagegen liegt auch theilweise im Objecte, in der Weise nämlich, wie es in der Vorstellung erscheint, und vorher noch, wie es auf die Seele einwirkte; theilweise ferner im Gesammtzustande der Seele und des Leibes, dem Einflusse der Gewohnheiten und Neigungen derselben u. s. w. Daß die Vorstellungen beurtheilt werden, hat seinen Grund in der Seele; daß diese jedoch anerkannt, jene verworfen werde, ist in der Natur des Objectes und dem ganzen

---

[1]) Vgl. Sengler, Erkenntnißlehre, Heidelberg 1858. I. 464. sq. 468: „Hieraus geht hervor, daß die Wahrnehmung eines Eindrucks nur durch eine Selbstwahrnehmung der Seele bedingt ist, wie die Empfindung eines Eindrucks von der Selbstempfindung der Seele. Die Veränderung der Seele bei der Empfindung wird in der Wahrnehmung der Seele objectiv, Object, mit Beziehung auf jene beiden sie bedingenden Factoren. Die Seele muß ihre Veränderung bei den einzelnen Acten der Empfindung auch deßhalb inne werden, weil das Gefühl der Lust oder Unlust die Bedingung jeder neuen Thätigkeit ist." „Der Eindruck veranlaßt die Seelensinne zur Thätigkeit und zum sich selbst erscheinen, in welchem sich die Seele selbst gegenwärtig wird, und zwar in einem bestimmten Sinne der Selbstempfindung, nämlich sich in diesem immer producirt und so das Product gegenwärtig macht. So unterscheidet sie schon von Haus aus den Eindruck von sich, hat und behält ihn in sich gegenwärtig und reflectirt diese Thätigkeit zugleich mit dem Product in sich .... Die Selbstempfindung ist nun der allgemeine Sinn, welcher sich besondert in die verschiedenen durch die leiblichen Eindrücke bestimmten Sinne und so die Einheit aller dieser Sinne ist."

Bewußtseinszustand begründet. Ebenso ist auch die Weise, wie die Acte der Seele durch sich selbst dieser gegenwärtig seien, der Artbestimmtheit dieser Weise nach in der Natur des Object gewordenen Actes begründet: es frägt sich deßhalb, mit welcher Intensität, mit welcher habituellen Fertigkeit, oder mit welchen Schwierigkeiten er gewirkt worden sei, um die spezifische Weise seiner Selbstgegenwart zu bestimmen.

Doch diese spezifische Verschiedenheit in den psychischen Acten hebt deren Einheit nicht auf, da diese erst durch die Heterogeneität aufgehoben wird. Doch gerade dieses wurde in der Entwicklung der Aporien behauptet, die Heterogeneität der Objecte liege in der That vor und mache die Einheit des Actes unmöglich.

Artikel 4.

Die Heterogeneität der Acte des innern und äußern Bewußtseins, welche behauptet wurde, ist nicht vorhanden, weil die accidentale Form sich nicht vervielfältigt, d. h. nicht heterogen wird durch die Heterogeneität der Eigenschaften, welche sie durchdringt.

So weit man auch den Gattungsbegriff der Objecte des äußern Sinnes fassen wolle, nie umschließe er den Act des äußern Sinnes selbst. Denn selbst dann, wenn man nur e i n e Potenz der äußern Wahrnehmung annehme, also nur e i n e Gattung von Objecten, „sinnliche Concreta" nämlich, behaupte, ist der Wahrnehmungsact selbst nicht miteingeschlossen, da derselbe nicht als sinnliches Concretum gefaßt werden kann. Es könnte also der Act selbst nur indirect mitwahrgenommen werden, wie die Größe, wenn die Farbe als vorzügliches Object gedacht wird. Doch auch dieses ist unmöglich, weil zwar der Act des Sehens die Farbe und Größe miteinschließt, nicht aber die letzteren den psychischen Act, weil das Verhältniß e i n seitiger Abhängigkeit stattfindet. Demnach kann der Act des äußern Bewußtseins weder als vorzügliches, noch als secundäres Object i n s i c h s e l b s t vorgestellt werden. Wenn er dennoch vorgestellt wird, so ist dies demnach nur in einem z w e i t e n Acte (des innern Bewußtseins) möglich. — So

suchte man die Selbstgegenwart der Sensations-Acte in sich selbst als unmöglich darzustellen. [1])

In dieser Aporie ist jedoch die Bedeutung des Gattungsunterschiedes der Objecte, insofern derselbe für die Acte der Seele unterscheidend ist, völlig verkannt. — Aristoteles stellt im 4ten Capitel des dritten Buches von der Seele die Heterogeneität der Objecte als erstes und vorzügliches Criterium der Einheit und Mehrheit der Acte und Potenzen auf. [2]) Von Wichtigkeit sind hiebei zwei Punkte:

Erstens, daß Aristoteles, wenn er aus der Natur der Objecte die Kenntniß der Natur der Acte gewinnen will, dieses Gesetz der psychologischen Methode allgemein ausspricht, wie dieses aus den von ihm gewählten Beispielen erhellt. Die Grundunterschiede der psychischen Energien, die Unterschiede des geistigen und sinnlichen Denkens und des vegetativen Lebens, will er auf diesem Wege finden. Er setzt nicht die Grundunterschiede voraus, um vermittelst dieser Methode die Unterclassen zu bestimmen. Hieraus ergibt sich, welche Beziehungen mitzubetrachten sind, wenn wir die Natur des Objectes der Seelenthätigkeit betrachten. Es darf das Object nicht rein an sich, ohne Beziehung zu seinem intentionalen Sein in der Seele, als bestimmend für die Acte gedacht werden, da ja dasselbe Object in den grundverschiedenen Seelenacten ist: denn diese haben gemeinsam dasselbe reale Object als Terminus, und es würde hernach kein Unterschied des Denkens und Wollens sich ergeben. Aristoteles will demnach das Object vorzüglich nach der Weise, wie es in der Seele ist, den psychischen Inhalt, als Norm der Vergleichung behaupten.

Zweitens ist zu beachten, welches das Verhältniß des psychischen Actes und des Objectes sei. Beide sind der Sache, der

---

[1]) Vgl. Art. 1. 4.

[2]) Vgl. de an. II. 4. 415. a 16. *εἰ δὲ χρὴ λέγειν, τί ἕκαστον αὐτῶν οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον, τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι· πρότερον γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηκέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δέοι διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ.*

Realität nach identisch und nur der Beziehung nach verschieden, indem dieselbe Realität der Seele einmal als Symbol einer Wirklichkeit, dann als Accidenz der Seele selbst betrachtet wird. Natürlich gilt dies nur von dem in Wirklichkeit Empfundenen und der wirklichen Empfindung. [1]) Das Wesen und der Begriff der psychischen Thätigkeit ruht nämlich darin, in psychischer, immaterieller Weise Alles zu sein; nicht darin, daß die wirklichen Dinge in der Seele dieselben, sondern daß die Seele sie in anderer, höherer, von der Materie freier Weise in sich bewirkt. Dies sei, sagt Aristoteles der wahre Sinn der Definition der Seele, wie sie die Alten gaben, ein Wesen, das Alles sei, d. h. nicht in körperlicher, sondern in intentionaler Weise. So bewirkt die Seele die Objecte in sich, frei von Stofflichkeit und den dieser folgenden Eigenschaften. In dieser Weise ist der aristotelische Realismus bezüglich der äußern Wahrnehmung ein beschränkter, da nicht die Dinge an sich, sondern in psychischer Weise in der Seele erzeugte Objecte das Vorgestellte sind.

In dieser Beschränkung gefaßt sind allerdings die Objecte und ihre Unterschiede die Natur der Acte bestimmend und verändernd; nicht aber an sich ohne Berücksichtigung ihrer Inexistenzweise. Die an und für sich heterogenen Bewußtseinsobjecte: Farbe, Wärme, Gestalt, Zeit, Vorstellung, Urtheil, Streben, Lust sind, insofern sie vorgestellt sind, verwandt und nach den Gegensätzen des Klaren und Unklaren, des Wahren und Falschen, des Wirklichen und Nichtwirklichen direct vergleichbar.[2]) Dieselben

---

[1]) De an. III. 2. 425. b. 22; 8. 431. b. 21: *εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά· πῶς δὲ τοῦτο, δεῖ ζητεῖν.* b. 28: *ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.* 12. 434. a. 29. 30. Metaph. V. 8. 1017. b. 21. VII 7. 1037. a. 32: *ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. . . λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* b 14. Erth. IV. II. 6. 1107. a. 6.

[2]) Diese Gattungseigenschaft bezeichnet das Wort Bewußtsein, durch welches wir im Gegensatze zu dem Begriffe der Stimmung eine der formalen Inexistenzweisen ausdrücken, in welcher die Objecte der Seele erscheinen. cf.

Objecte sind im Gefühle, und in ihrer Eigenthümlichkeit als gefühlt unvergleichbar mit dem Vorgestelltsein; ebenso im Geiste. Die vorzüglichen und fundamentalen Unterschiede, welche Aristoteles durch jenes Gesetz bestimmen will, haben demnach ihr Criterium nicht in den realen Objecten, sondern in den psychischen, insofern sie solche sind. Es sind die Grundgegensätze des Wirklichen und Nichtwirklichen, des Angenehmen und Unangenehmen, welche die Acte der Seele unterscheiden.

Doch sind nicht die realen Objecte auch an sich von unterscheidender Bedeutung? Dies kann wenigstens als aristotelische Behauptung nicht aufgestellt werden, da, wie wir zeigten, jene Regel nicht auf die Heterogeneität der Objecte für sich, sondern nach ihrer Inexistenzweise in der Seele Rücksicht nimmt. Wenn aber gesagt wird, es komme dem Objecte an sich eine bestimmende und die Acte unterscheidende Bedeutung zu, so muß gefolgert werden, es seien so viele heterogene sensitive Acte zu unterscheiden, als heterogene Objecte im sensitiven Bewußtsein sind; [1]) deren

---

James Mill, Analysis of the phenomena of the human mind. vols. 2. London 1869. vol. I. p. 225: It was of great importance, for the purpose of naming, that we should not only have names to distinguish the different classes of our feelings, but also a name applicable equally to all those classes .... the words (Conscious and Consciousness) are generical marks, under which all the names of the subordinate classes of the feelings of a sentient creature are included. When I smell a rose, I am conscious; when I have the idea of a fire, I am conscious; when I remember, I am conscious; when I reason and when I believe, I am conscious; but believing and being conscious of belief, are not two things, the are the same thing; though this same thing I can name, at one time without the aid of the generical mark, while at another time it suits me to employ the generical mark.

[1]) Sanseverino erkennt in der That diese Consequenz an, und behauptet aus diesem Grunde, die gestaltete Größe sei formales Object der Phantasie: ... oportet existere in animo facultatem, quae quantitatem pro obiecto proprio habet, siquidem quaelibet ratio peculiaris, secundum quam sensilia sentiri queunt, facultatem in animo arguit, quae ad sensilia secundum peculiarem illam rationem refertur. l. c. 484. Dieses Princip führt jedoch nothwendig zu Consequenzen, welche der Erfahrung und dem Princip, die Theile nicht willkürlich zu vermehren, widersprechen. Schon für die Phantasie erhebt sich die Schwierigkeit, ob denn in der That die phanta-

sind aber viele: Größe, Ort, Gestalt, Zeit, die sensibeln Qualitäten aller Sinne, und die Objecte des innern Bewußtseins, in welchem äußere und innere Vorstellungen, Phantasmen, Gedächtnisse, Urtheile, Gefühle, Neigungen und Begierden erscheinen. Heterogen können jedoch diese Vorstellungen nicht sein, da sie dann nur der Analogie nach ähnlich wären. Alle aber sind in dem Character der Vorstellung in synonymer Weise, also der Gattung nach Eines. — Ferner müßte derselbe Unterschied für die Gefühle geltend gemacht werden, da kein Grund einzusehen ist, warum dieselbe Heterogeneität die Vorstellungen, nicht aber die Gefühle, vervielfältige. In der That sind die Unterschiede der Gefühle nach den Objecten analog jenen der Vorstellungen: andere sind die Lustempfindungen an Farben; andere an Wärme, Glätte, Weichheit; andere an Größen; andere an Gestalt und Bildung; andere an Tönen und Geschmacksempfindungen. In verschiedener Weise ist das Dunkel, das Schrille, das Heiße und das Süße der Seele unangenehm, und dennoch ist es in der Weise der Inexistenz univok und homogen. Dies müßte consequent nicht blos dann behauptet werden, wenn für jede einzelne Gattung von Objecten ein Sinn angenommen wird, sondern auch wenn nach den äußern Organen die Mehrheit und Zahl der Sinne bestimmt wird. Denn auch dann wäre die Heterogeneität des Sichtbaren und Hörbaren für die auf diese Objecte gerichteten Gefühle unterscheidend und vervielfältigend.

Doch in dieser Weise kann die Heterogeneität der sinnlichen Vorstellungen unter sich nicht begründet werden, daß sie nach der

---

sirten Töne, oder die phantasirten Wärmegrade oder Geruchsempfindungen formal nach den Eigenschaften der Größe und Gestalt vorgestellt werden?

Je mehr ferner diese Methode die Gattungen der Acte vervielfältigt, desto mehr wächst die Schwierigkeit, das innere Bewußtsein derselben zu erklären.

Auch werden nicht alle Gattungsunterschiede der Objecte von Sanseverino für die Eintheilung der Potenzen verwerthet: so die Heterogeneität der Gestalt, und der Größe und des Ortes, der durch alle Gattungen sensibler Objecte bestimmten acht oder mehr Gattungen sensitiver Vorstellungs*acte*. Hiezu noch die Gefühle und Begierden, welche auch als *Objecte* im sinnlichen Bewußtsein erscheinen.

Weise der organischen Vermittlung oder den sog. eigenthümlichen Objecten bestimmt wird. Denn es ist weder das Object an sich, welches dieselbe bestimmt, noch das psychische Object. Ersteres würde für jede Gattung eine besondere Vorstellung verlangen; letzteres würde die Einheit der Vorstellungen der Gattung nach ausdrücken. Doch ist es nicht möglich, die ἴδια, die besondern Sinnesobjecte als die Gattungen bestimmend zu betrachten, und die κοίνα als begleitende Eigenschaften zu begreifen? Es würde dies auch in der verschiedenen Weise der organischen Vermittlung eine Stütze haben. — Indeß müßten dann erstens die Vorstellungen der einzelnen Sinnesacte wie der auf sie folgenden Gefühle und Begierden heterogen sein; denn die Acte selbst sind heterogen geworden und können als ein Gattungsobject eines gemeinsamen Sinnes nur unter dem Begriff Sensationsvorstellungen betrachtet werden; diese Betrachtungsweise wurde jedoch zurückgewiesen, da durch sie nur eine höhere Einheit, der Analogie nach, ausgedrückt sei. Eine solche Einheit wird indeß nie Gattungseinheit, und es ist demgemäß unmöglich, daß ein einziger innerer Sinn alle sensitiven Vorstellungen in intentionaler Weise aufnehme. Es ist eben durch die Einheit der Gattung nicht eine relative, willkürliche Vereinigung behauptet, sondern eine in der Natur der metaphysischen Theile (hier der Vorstellungen und der psychischen Objecte) begründete Verwandtschaft, welche weder verallgemeinert oder erweitert, noch verengt werden kann. Ihre Criterien sind Synonymie der Gattungseigenschaft und unmittelbares Werden und Vergehen auseinander und ineinander. Dieser Kreis der Synonymie ist, wie aus den Begriffen einleuchtet, ein unveränderlicher, wenn metaphysische d. h. einfache Theile denselben bilden.

Zweitens wäre bezüglich der gemeinsamen Sinnesobjecte anzunehmen, daß zwar verschiedene Vorstellungen Größe und Farbe vorstellen, aber in ähnlichem Verhältniß wechselseitiger Durchdringung,[1]) wie dieses in dem körperlichen Dinge statt hat.

---

[1]) Vgl. de sensu 7. 449: ἢ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶ ἐνδέχεται, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκύ ἐστι, ἄλλα πολλά, εἰ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἑκάστῳ. ὁμοιως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ αἰσθη—

Es werden ja die gemeinsamen Objecte (*κοινά*) in directer Weise wahrgenommen wie die besondern Objecte; und nicht blos sie sind in ihrer Vorstellbarkeit von den besondern bedingt, sondern auch diese von ihnen. Denn Aristoteles hält daran fest, daß die gemeinsamen, primären Qualitäten nicht durch Association, sondern ursprünglich im Sinnesbild waren. Er mußte dies unbedenklich annehmen, da er ja nichts durch Association verbunden denken konnte, was nie und in keiner Weise direct wahrgenommen wurde. Die gemeinsamen Objecte nun sind nicht durch ein eigenes Sinnesorgan [2]) gewonnen, also durch die Sinnesorgane der besondern Objecte.

Da die sensitive Seele demnach eigentliche Vorstellungen der Größen und Figuren, wie der Farben und andern Qualitäten hat, so dürfen die ersteren nicht blos als secundäre, unwesentliche Momente der Sinnesvorstellungen betrachtet werden. Wenn es demnach berechtigt ist, ohne Rücksicht auf die psychische Inexistenzweise die Natur der Acte zu bestimmen, so sind die Vorstellungen der Größe, Gestalt, Zeit, der Empfindungen und Gefühle ebenso wie die der Farben und Töne als heterogene zu betrachten; obgleich durch diese Heterogeneität ein innerer Causalitätsnexus einzelner Vorstellungen nicht aufgehoben ist.

Weder dies ist also berechtigt, nach den Gattungen der realen Objecte **überhaupt**, noch der eigenthümlichen Qualitäten, die Gattungen der sinnlichen Vorstellungen zu bestimmen. Vielmehr ist das psychische Object, das Vorgestellte als solches, das Gefühlte als solches, das Intelligible als solches, das Criterium der Synonymie und Homonymie der psychischen Acte. Da die durch das psychische Object begründete Synonymie der Vorstellungen eine eigentliche und wahre ist, so können die Unterschiede der Objecte

---

τικὸν πάντων, τῷ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει, τῶν δὲ εἴδει. a. 13—19. Die Vereinigung der *ἴδια* und *κοινά* zu einer einzigen Vorstellung hat ihren Grund in der Betrachtung ihres innern sich wechselseitig bedingenden Verhältnisses, welches nicht zwischen den *ἴδια* untereinander besteht, doch so wenig dieses innere Verhältniß die Verschiedenheit der Farbe und Größe als Accidenzen aufhebt, ebensowenig die Einheit des Actes, in welchem beide Qualitäten zum Bewußtsein kommen.

[2]) Vgl. de an. III. 1. 425. a. 13. sq.

an sich nur noch untergeordneten Einfluß auf die Acte haben, keinenfalls aber einen solchen, welcher die durch das psychische Object begründete Gattungseinheit aufhöbe.

Der Einwand, welcher erhoben worden ist, verliert also seine Anwendbarkeit:[1]) denn er setzt voraus, es seien die Unterschiede der realen Objecte als Unterschiede der formalen (psychischen) Objecte als solcher zu betrachten; durch die Heterogeneität jener sei Heterogeneität dieser mitgegeben. In der That, wenn die Farbe etwa als formales Object einer Classe von Vorstellungen bezeichnet wird, so folgt entweder: unter der Voraussetzung des Gesetzes (jede formale Ursache ist durch sich selbst schon das, was durch sie die formale Wirkung als solche ist), es sei die Vorstellung der Farbe durch sich selbst als Farbe in der Seele; die der Größe als Größe; die Tonvorstellung als Ton; die Wärmeempfindung als Wärme. Denn als Farbe vorgestellt in der Seele zu sein,

---

[1]) Die Einheit des Gemeinsinnes selbst wäre unmöglich, wenn die Unterschiede der realen Objecte maßgebende Bedeutung für sich hätten. Ohne daran zu erinnern, daß unbegreiflich ist, wie die Heterogeneität der realen äußern Objecte nicht bestimmend für den innern Sinn sein könne, wenn sie es für den äußern Sinn ist, wollen wir nur die Heterogeneität der directen Objecte des innern Bewußtseins hervorheben. Zuerst sind es die Sensationen selbst, welche entweder nach den einzelnen Gattungen, oder den ἴδια, heterogen wurden. Wie können also alle Sensationen in homogenen Acten oder in einem inneren Sinn zum innern Bewußtsein kommen? Dies ist in keiner Weise möglich. Vielleicht könnte man dann für jeden einzelnen äußern Sinn einen begleitenden innern Sinn annehmen, wie auch die Phantasien und Gedächtnisse und Urtheile nach den äußern Sinnen vervielfältigt werden müßten. Doch auch dies würde nicht genügen; denn nicht blos die Sensationen, sondern auch die diesen folgenden innern Acte sind bewußt; und wenn diese, wie Phantasie, Gedächtniß und Urtheilskraft von vielen, als heterogen unterschieden werden, sind auch für diese besondere begleitende Sinne nothwendig anzunehmen. Ferner sind die Gefühle und Affecte, die Begierden und Strebungen der Thiere diesen, aller Beobachtung zu Folge, bewußt; also wäre auch nach der Zahl der Gefühlsvermögen die Zahl der innern Sinne zu vervielfältigen.

Wie aber mit einer derartigen Vervielfältigung der innern Sinne nach den äußern noch die Function des Vergleichens und Unterscheidens heterogener Objecte ausführbar wäre, ist schwer zu begreifen, wenn nicht die zurückgewiesene Einheit des Subjectes als Erklärungsgrund angerufen wird. Das Princip also, mit Hülfe dessen ein Gemeinsinn bewiesen wurde, macht diesen selbst unmöglich, als vergleichenden Sinn.

wäre die formale Wirkung als solche, d. h. das, was ein anderer metaphysischer Theil, sei es eine körperliche oder psychische Affection von der Seele als vorstellender empfängt. Dieses aber wäre die Vorstellung durch sich selbst: d. h. sie wäre als Farbe vorgestellt durch sich selbst, nicht aber als Vorstellung, außer insofern vielleicht das in der Weise der Farbe vorgestellte Object als vorgestelltes unter die höhere Einheit der Vorstellungen fiele.

Diese Unterschiede erscheinen jedoch gerade von hier aus betrachtet als rein materiale, welche nicht geeignet sind, den formalen Charakter der seelischen Functionen zu bestimmen. Denn nicht dem unmittelbaren Bewußtsein, sondern erst der reflectirenden psychologischen Betrachtung erscheint die Farbe als besondere Weise des Vorgestelltwerdens; dieses wäre jedoch unmöglich, wenn in dem unmittelbaren Bewußtsein die Vorstellung selbst als Farbe oder Gestalt oder Ton vorgestellt würde; dieses wiederum wäre denknothwendig anzunehmen, wenn das in der Weise der Farbe Vorgestelltsein, nicht das Vorgestelltsein überhaupt das Formale, die Gattungseigenthümlichkeit der einzelnen Empfindungen wäre.

Diese Consequenzen sind nur dann zu vermeiden, wenn jenes Gesetz, die formale Ursache sei durch sich selbst, was durch sie die formale Wirkung ist, nicht beachtet und das Selbstvorgestelltsein der Acte geleugnet wird. Die Annahme der Selbstgegenwart der Vorstellungen in sich selbst ist demnach nur unter der Voraussetzung möglich, alle sinnlichen Vorstellungen seien homogen; und das formale derselben sei das Vorgestelltsein im Gegensatz zum Gefühltsein. Dann nämlich ist es nicht widersprechend, daß die Gesichtsvorstellung nicht in der Weise der Farbe oder der dieser inhärirenden Eigenschaft vorgestellt wird, da die Farbe und der Ton nur materiale Unterschiede begründen, d. i. keine solchen, welche eine heterogene Weise der Inexistenz ausdrücken, also nicht die formale Ursache, die accidentale Form vermehren. Die Eigenschaften dieser, der Vorstellung selbst, wie die Eigenschaften des Objectes bleiben untergeordnete Momente, welche die Einheit des Actes nicht alteriren, da diese ihren formalen Grund in der gemeinsamen Weise der Inexistenz, dem Vorgestelltsein hat. Die Heterogeneität, welche die Vorstellung als Act der Seele und die Farbe und Gestalt und Größe und das Gefühl

und die Begierde als vorgestellte Objecte unterscheidet, unterscheidet nicht wesentlich die Weise, wie alle diese heterogenen Objecte vorgestellt in der Seele sind. Demgemäß ist es wohl möglich, daß der Act der Vorstellung in sich selbst vorgestellt sei, obgleich nicht in der Weise des äußern Objectes, weil diese Weise nicht das formale des Actes ausdrückt.

Es ist also klar erwiesen, daß auch die Gattungsverschiedenheit der Objecte und Acte der letzteren Selbstgegenwart nicht unmöglich macht. Vielmehr würde wenigstens die Annahme eines Gemeinsinnes, der zugleich als Sinn der Vergleichung und Unterscheidung gefaßt würde, sich als unmöglich erweisen, wenn der Einwand triftig wäre. Denn heterogene Acte des äußern Bewußtseins und des begehrenden Seelentheiles müssen als heterogene Objecte die Potenzen des innern Bewußtseins vervielfältigen, wie auch die Potenzen des äußern Bewußtseins durch heterogene Objecte vermehrt wurden. Die Potenz jedoch und deren Act, in welchen nur das Sehen bewußt ist, und nicht auch das Hören und die Objecte beider, können nicht die Potenz und Energie der Vergleichung von Farbe und Ton, des Sehens und Hörens sein; es muß vielmehr ein höherer Act der vergleichenden Unterscheidung angenommen werden, dessen Annahme jedoch nur möglich ist, wenn das Princip, welches die äußern und innern Sinne vervielfältigte, die Heterogeneität der realen Objecte, aufgegeben wird. Denn auch die Acte der innern Sinne sind heterogen geworden durch ihre heterogenen Objecte, die Acte der äußern Sinne nämlich, welche durch die heterogenen Qualitäten selbst heterogen geworden sind. Dasselbe droht die Potenzen dritter Ordnung, vierter und zwanzigster Ordnung als heterogen zu vervielfältigen. Ob die Annahme genügend sei, die Einheit des Subjectes und Gleichzeitigkeit heterogener Acte in demselben, erkläre die Vergleichung und Unterscheidung heterogener Objecte, berührt zunächst und unmittelbar die Lehre vom innern Bewußtsein nicht. Weil sie jedoch innig und wesentlich mit der Frage zusammenhängt, ob und welche Bedeutung die Einheit und Mehrheit der Potenzen und Acte, wie deren Unterscheidung überhaupt habe, weil sie ferner Aufschluß zu geben geeignet ist über die Verwandtschaftsbeziehungen der einzelnen Sensationen, ist es von indirectem Vor-

theil für die Lehre vom innern Bewußtsein, diese Frage zu beantworten, zumal da Aristoteles sie in dem zweiten Theile des Capitels vom innern sensitiven Bewußtsein behandelt hat. Die Betrachtung des ersten Abschnittes des zweiten Capitels des dritten Buchs von der Seele wird ergeben, daß der Schlußsatz der aristotelischen Erörterungen der Satz ist, den wir als thatsächlich,[1]) und begrifflich nothwendig [2]) nachzuweisen versucht haben.

Artikel 5.

Das Resultat der aristotelischen Erörterung de an III. 2. ist das Selbstbewußtsein des sinnlichen Erkenntnißactes in sich selbst.

„Da [3]) wir wahrnehmen, daß wir sehen und hören, so müssen wir dieses entweder durch den Gesichtssinn oder durch einen andern Sinn. Aber dann wird derselbe Sinn das Sehen und die Farbe, welche Object (des Sehens) war, wahrnehmen; so daß entweder zwei Sinne dasselbe Object haben, oder ein Sinn sich selbst als Object (erfaßt)." Aristoteles wirft hier jene Aporie auf, welche wir in Art. 1 und 4 entwickelt haben: Wenn das Sehen durch einen zweiten Sinn erfaßt wird, so wird von diesem auch die Farbe miterfaßt, weil Sehen ja Empfinden der Farbe ist; also würde die Farbe doppelt wahrgenommen. Wenn aber derselbe Sinn seinen eigenen Act erfaßt, so erscheint eben dieses unmöglich. Wir haben zwar die Lösung der Schwierigkeit an sich versucht, insofern sie die Selbstgegenwart des Actes in sich selbst als unmöglich erscheinen ließ. Wie aber bei Aristoteles eine Lösung der Aporie zu finden sei, scheint schwer anzugeben. Dieses vielleicht könnte Einer vermuthen, die nachfolgende Erörterung über die Vergleichung und Unterscheidung der heterogenen Objecte löse die Aporien in der Weise, daß die zwei-

---

[1]) Vgl. Art. 2.

[2]) Vgl. Art. 3 und 4, in welch' ersterm nicht blos die Unmöglichkeit des sensitiven Selbstbewußtseins widerlegt, sondern auch die Nothwendigkeit seiner Annahme bewiesen wurde.

[3]) De an III. 2.

malige Vorstellung der Farbe als nothwendig dargethan wird. Die Vergleichung nämlich ist nur möglich auf Grund irgend welcher gemeinsamen Eigenschaft oder Beziehung, bezüglich welcher eine Einheit oder der Mangel einer solchen erkannt wird. Von dem vergleichenden Sinne muß nun das Sehen als auf die Farbe als Object bezügliches Empfinden erfaßt werden; es müssen die Vorstellungen des Sehens und der Farbe verbunden und aufeinander bezogen werden: Dieses ist jedoch nur dann erreichbar, wenn in einer von beiden Vorstellungen die andere oder ein Theil der andern mitvorgestellt wird. In der Vorstellung der Farbe ist jedoch das Sehen nicht mitvorstellbar (vgl. Art. 1. 4.), wol aber in der Vorstellung des Sehens die Farbe. Denn das Sehen schließt nothwendig eine Beziehung zum Objecte ein, nicht aber das Object eine solche zum Acte. Es ist demnach nicht unnütz, sondern nothwendig, daß die Farbe in indirecter Weise intentional wiederholt werde. Also scheint Aristoteles wenigstens diese Aporie nicht in unserm Sinne zu Gunsten des Selbstbewußtseins der sinnlichen Acte gelöst zu haben.

Indeß macht die Verbindungsweise der ersten und zweiten Aporie durch: „ferner, wenn auch ein anderer Wahrnehmungsact auf das Sehen geht, so geht dies entweder ins Unendliche, oder irgend welcher wird einmal auf sich selbst gehen, so daß wir dieses beim ersten (Acte) annehmen müssen", [1]) die versuchte Erklärung bezw. Ergänzung des Textes unwahrscheinlich. Der Sinn scheint so: Selbst wenn aus dem ersten Grunde die Annahme eines innern Sinnes gerechtfertigt wäre — sie ist es jedoch vielleicht nicht — würde sie unmöglich werden durch die Consequenz des unendlichen Regresses. Die erste Aporie bringt die Schwierigkeiten beider Annahmen dem Philosophen zum Bewußtsein, ohne daß er einer von beiden den Vorzug giebt. In der zweiten Aporie zeigt er, daß die eine Annahme schließlich doch auf die andere (des Insichbewußtseins) zurückführen muß, und demnach die Schwierigkeiten, welche die Selbstgegenwart des

---

[1]) Vgl. Trendelenburg comm. de an. p. 434. pro ποιητέον requiritur θετέον. Quid enim in hoc faciendi notio? Conjiceres οἰητέον, si id Aristoteli in hac re usitatius esset.

Actes als unmöglich darstellen, auch die Gegenwart in einem andern Acte unmöglich machen. Also sind entweder beide Annahmen, welche die einzig möglichen sind, unmöglich, oder die Selbstgegenwart des Actes ist möglich. Die Schwierigkeiten, welche dieser Hypothese gegenüber stehen, können keine unlösbaren sein, da ja von zwei contradictorisch entgegengesetzten Hypothesen nothwendig *eine* wahr sein muß.

Diese Schwierigkeiten führt nun Aristoteles aus: „Es hat dies (die Annahme der Selbstgegenwart des Actes) [1]) jedoch eine Schwierigkeit: denn wenn das durch den Gesichtssinn Wahrnehmen Sehen ist, und wenn Farbe oder Farbiges gesehen wird, so wird das erste Sehen, [2]) wenn das Sehen gesehen wird, farbig sein müssen.“ Die Erwiederung und Lösung dieses Einwandes geht nun von § 3 bis § 9, resp. p. 425 b. 20—426 b. 27. Wie dieselbe sich entwickle, ergiebt die genauere Betrachtung. Zuerst wendet sich Aristoteles gegen die Behauptung, nothwendig sei *Farbe* oder *farbiges* Object des Sehens. „Indeß ist offenbar, daß das Wahrnehmen durch den Gesichtssinn nicht blos Eines ist: denn auch wenn wir nicht (im engsten Sinne) sehen, unterscheiden wir durch den Gesichtssinn Finsterniß und Licht, aber nicht in gleicher Weise (sind diese beiden Functionen Acte des Gesichtssinnes).“ Es ist ja Sache des Gesichtssinnes, die Objecte des Sehens zu vergleichen und zu unterscheiden; dieses Unterscheiden ist jedoch nicht ein einfaches Sehen oder Empfinden der Farbe, sondern eine diese Farbenempfindungen verarbeitende Thätigkeit der Seele, welche dem Sehen nicht heterogen ist, also durch den Gesichtssinn von der Seele ausgeht. Auch das Urtheil über die Farben und das Farbige ist eine durch den Gesichtssinn gewirkte Function, und doch ist die Anerkennung der Farbe nicht Empfinden der Farbe. Auch ist die Wiederholung der Farbenempfindung ein Act des Gesichtssinnes. Analog muß es sich demnach mit dem Bewußtsein des Sehens verhalten, welches dem

[1]) De an III. 2. §. 2.

[2]) ὁρᾶν nach X. Da der Sinn bei beiden Lesarten schließlich derselbe bleibt, übersetzen wir nach der Lesart ὁρᾶν, weil diese den Gedanken präciser ausdrückt.

Gesichtssinn wenigstens nicht deßwegen abgesprochen werden kann, weil es nicht Empfinden der Farbe ist. Der Gesichtssinn [1]) als Potenz homogener Acte geht nicht auf in der Empfindung der Farben, welches vielmehr nur die der Natur und Zeit nach erste Wirklichkeit desselben ist, die erste Species seiner Energien, durch welche nicht die ganze Potenz erfüllt und wirklich wird. Es kann demnach das innere Bewußtsein wohl eine Function des Gesichtssinnes sein, obgleich es nicht Sehen [2]) im engsten Sinne ist.

Dem gegenüber könnte man hervorheben, es sei die Stellung des innern Bewußtseins zum Empfinden der Farbe eine ganz andere, als das Vergleichen und Anerkennen der Farbe; denn das Object dieser Acte sei dasselbe, nicht aber das des äußern und innern Bewußtseins. Durch die Verschiedenheit der Objecte würden demnach beide, inneres und äußeres Bewußtsein, als

---

[1]) Ob der Gesichtssinn in der That eine von den andern Sinnen heterogene Potenz sei oder nicht, ist hier gleichgültig und kömmt erst im zweiten Theile des 2ten Capitels des 3ten Buches von der Seele zur Erörterung.

[2]) Albert der Große faßte das innere Bewußtsein als Urtheil über das vorgestellte Object, welches zugleich als Act erkannt wird; wahrscheinlich indem er die Worte III. de an. 2. 425. b. 20—22 direct auf das innere Bewußtsein bezog: **Est igitur determinatio quaestionis huius totius, quod videmus nos videre et sentimus nos audire et secundum quemlibet sensum operari sensu communi, qui aliquo modo est idem cum particulari et aliquo modo diversus. Sunt omnes sensus unum in forma virtutis sensitivae, quae fons est virtutum sensuum particularium, et ipsi particulares sensus sunt sicut rivi ex communi fonte derivati: et hoc sensu communi est judicium circa particulares actiones quae sunt sensuum particularium. Et hoc modo reflectitur virtus sensitiva super se, quando judicat de se ipsa: sensus enim communis, qui formalis est reflectitur super particularem judicando sensibiliter de actione et operatione. Et hoc modo nihil prohibet, quando idem sit activum et passivum: agere enim quoddam est judicare et comparare componendo et dividendo, et hoc est sensus communis qui est formalis, recipere autem et habere formas sensibiles est pati, et hoc est sensuum particularium.** Doch hat er eben diese Schwierigkeit nicht gelöst, wie die Vorstellung ihrer selbst in der Vorstellung gegeben sei. Gewiß ist in dem Urtheil eine Reflexion auf den Vorstellungs*inhalt* gegeben, aber nicht jene Reflexion, welche den Vorstellungs*act* selbst zum Vorstellungs*inhalt* macht. **Vgl. lib. II. de an. tr. 4. c. 8. Summa de homine tract. 1. 9. 34. a. 1. f. u.**

heterogene Acte erkannt. Nicht weil das Wahrnehmen des Sehens nicht ein E m p f i n d e n der Farbe ist, sondern weil es überhaupt nicht eine auf F a r b e n und F a r b i g e s gerichtete Thätigkeit ist, kann es dem Gesichtssinne nicht als Function zugeeignet werden. — Auf diese Ausflucht entgegnet Aristoteles im Folgenden: [1] „Ferner ist auch das Sehen(de) irgendwie gefärbt: denn jede Empfindungspotenz ist aufnehmende (Materie) des Sinnesobjectes ohne Materie.“ Es könnte vielleicht scheinen, es sei diese Antwort eine überaus schwache und kaum beweisende; doch dem ist nicht so. Wie ist denn das Sehen selbst gefärbt? Offenbar in einem ganz andern Sinn als die Objecte. Der Unterschied liegt nach Aristoteles darin, daß die Farbe *ἄνευ τῆς ὕλης* in der Seele ist, während sie *μεθ' ὕλης* in dem Körper ist. Welches jedoch ist diese *ὕλη*, welche die Farbe im Körper begleitet? Nach den Bestimmungen der Metaphysik ist diese Materie der Farbe nicht die Größe oder die Substanz, sondern eine durch diese begrifflich frühern metaphysischen Theile bedingte und reale Möglichkeit [2] in der Gattung der Farbe. Diese Materie, diese Möglichkeit ist eine reale durch die ihr begrifflich vorangehenden realen Bestimmungen des körperlichen Ganzen. Ohne diese Materie also ist die Farbe in der Seele, wenn sie wahrgenommen ist; sie wird nicht von einem in Möglichkeit F a r b i g e m a l s s o l c h e m aufgenommen, sondern von einer a n d e r n Potenz. Die Potenz des Sehens ist nicht eine Potenz der Farbe, so daß durch den Begriff und die Energie der Farbe das Formale dieser Gattung von Energien ausgedrückt würde; denn dann würde die Farbe nicht ohne Materie aufgenommen, nämlich nicht ohne eine Materie in ihrer

---

[1] l. c. §. 3. 425. b 22. 23.

[2] In jeder Gattung ist Materie und Form zu unterscheiden: Metaph. XII. 2. 1069. a. 3. sq. nicht aus allen Gegensätzen, sondern nur aus den conträren ist Entstehen, weil die Einheit der Materie die Bedingung des Werdens und Vergehens aus- und ineinander ist. a. 24. 25: *πάντα δ' ὕλην ἔχει, ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν.* 4. 1070. b. 19. sq. 25; sq. 5. 1071. a. 11. sq. 24. sq. *ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταυτῷ γένει . . . πλὴν τῷ ἀνάλογον.* Die Principien, Materie, Form und Privation(sform), sind in den verschiedenen Gattungen nur der Analogie nach Eines. De an. III. 5. 430. a. 10. sq.

eigenen Gattung. Die Farbe wird vielmehr in einer heterogenen Weise in der Seele aufgenommen, nicht in einer Potenz der Farben, der Ton nicht in einer Potenz der Töne, sondern in der Potenz des Vorstellens, des Bewußtseins. Die Farbe und der Ton, welche in dem empfindenden Subject selbst sind, begründen daher keine wesentliche und formale Verschiedenheit, da ja das Formale ihres Inseins in der Seele nicht durch die Begriffe Farbe, Ton ausgedrückt ist, sondern durch die Weise der bewußten Inexistenz in der Seele als Vorgestelltes. Diese formale Einheit, welche unabhängig ist von der Heterogeneität der sinnlichen Qualitäten μεϑ' ὕλης, bezeichnet daher die Heterogeneität und Einheit der Acte. Das innere und äußere Bewußtsein sind daher homogen und in demselben Acte gleichzeitig gegeben, weil beide in der formalen Einheit des Vorgestelltseins ähnlich sind. Wir bezeichnen dieses als die formale Energie des Inwohnens der Objecte in der Seele, weil offenbar kein anderer Begriff als solche denkbar ist, wenn die realen Gattungsunterschiede der Objecte, welche mit der Mehrheit ihrer Materien verbunden sind, mit der Freiheit der Objecte von ihren Materien selbst wegfallen müssen. Die Mehrheit der Materien setzt ja Heterogeneität voraus, und homogen ist das, was eine Materie hat. Wenn also die realen Gattungsunterschiede in der Seele nicht von Geltung sind, so sind es die intentionalen Weisen der Inexistenz im Bewußtsein und Gefühle. Es werden ja überhaupt die wirklichen Qualitäten von der Seele nicht vorgestellt, sondern intentionale Gebilde, [1]) „deßwegen bleiben, auch wenn die Sinnesobjecte entfernt worden, die (Nach)Empfindungen und Phantasmen in der Seele." Das Object des innern und äußern Bewußtseins ist also als Reales dasselbe, eine Energie der Seele, welche einerseits Symbol einer andern Realität, andrerseits Thätigkeit und Wirkung der Seele ist. Das Sehen und die Farbe ist ein Accidens der Seele, und von einer Gattung; wären also die realen Gattungsunterschiede bestimmend, so wäre gleichwohl klar, daß Sehen und Farbe von demselben Sinne wahrgenommen werden.

[1]) De an III. 2. §. 3.

Demnach kann keinenfalls das innere Bewußtsein als Function eines andern Sinnes begriffen werden: denn entweder werden die Unterschiede der realen Objecte,[1]) (der Eigenschaften,) geltend gemacht: dann ist ein derartiger Unterschied zwischen der gesehenen Farbe und dem Acte des Sehens nicht vorhanden, da beide identisch und nur der Beziehung nach verschieden sind. Insofern die Farbe in der Seele ist, ist diese sehend; der Act und das intentionale Object sind nicht verschiedene Accidenzen der Seele, also begründen sie keine Heterogeneität der Acte, in denen sie bewußt werden. Oder die Unterschiede der psychischen Objecte unterscheiden die Energien, also die Weisen der psychischen Inexistenz, insoweit diese die Grenzen der Synonymie und Homonymie beschreiben. Dann ist es das Vorgestelltsein, oder Gedachtsein, wodurch das Formale des Inwohnens der empfundenen Objecte ausgedrückt wird. Die Unterschiede der realen Objecte fallen wenigstens als bestimmende weg, weil die Materien derselben nicht in der Seele sind. Also sind auch die Unterschiede der vor-

---

[1]) Thomas faßt in dieser Weise den Zweck der Abhandlung über die Identität von Act und Object: Cum igitur visus percipiat sensibile et actus videntis sit idem subjecto cum actu sensibilis, licet non ratione, relinquitur quod ejusdem virtutis est videre colorem et immutationem, quae est colore et visum in actu et visionem ejus. Comm. de an. III. l. 2. f. cf. Albert der Große summ. de hom. tract. I. qu. 34. a. 1: Dicendum quod eodem visu secundum actum vides me videre album quo video album secundum quod reductum est in sensum communem. [Alle Einzelempfindungen sind nämlich so auf den Gemeinsinn zurückzuführen, daß erst in diesem die primären Qualitäten mit den besondern Qualitäten sich verbinden: Apprehensio autem sensati proprii convenit ei (dem Gemeinsinn) per posterius, sc. in quantum sensatum proprium est in sensato communi ut in subjecto: sed apprehensio actuum convenit ei per accidens, sc. in quantum unusquisque propriorum reducitur in ipsum. l. c.] Sicut enim probatum est supra, sensus et sensibile idem sunt actu, quia actus quandoque nominatus est ex parte sensibilis et ex parte sensuum . . . . Unde cum videre nihil aliud sit, quam uti visu in perceptione visibili, non oportet alium actum habere ad cognitionem illius actus. Vel dicatur melius, quod ad cognitionem objecti exigitur actus, per quem est conversio super objectum: sed quia actus immediate egreditur a potentia, propter hoc ad cognitionem actus non exigitur alius actus.

gestellten Objecte nicht von formalem Einfluß; noch viel weniger die Unterschiede der Beziehung, und ein solcher Unterschied ist ja zwischen dem Acte des innern und äußern Bewußtseins. — Der Schlußsatz, welcher demnach aus den aristotelischen Erörterungen des ersten Theiles unseres Capitels gezogen werden muß, ist die Thesis: Die Acte des sinnlichen Wahrnehmens sind in sich selbst vorgestellt und wahrgenommen. Zugleich erhellt, in welch' innerem und nothwendigem Zusammenhang die Untersuchung über die Subjectivität der sinnlichen Wahrnehmung mit der Frage nach den Beziehungen des innern und äußern Bewußtseins zusammenhängt. Naturgemäß mußte sich die Erörterung 425. b. 25—426. b. 8. an die Lehre vom innern Bewußtsein anknüpfen.

Aus unserer ganzen Erörterung geht hervor, daß die Beweise, aus welchen die Selbstgegenwart der sinnlichen Wahrnehmungen als Consequenz hervorgeht, dasselbe für alle Gattungen psychischer Acte verlangen. Die Gefühle und Affecte sind durch sich selbst in derselben formalen Weise in der Seele gegenwärtig, wie durch sie die vorgestellten und wahrgenommenen Objecte. Ebenso sind die geistigen Vorstellungen und Urtheile, Gefühle und Strebungen in der eigenthümlichen Weise ihrer Gattung (nicht ihrer Art) der Seele durch sich selbst inwohnend. Der Grund dieses allgemeinen psychischen Gesetzes liegt in dem allgemeineren metaphysischen Gesetze, daß jede formale Ursache durch sich selbst das sei, was durch sie das Ding (die Seele) wird. Seine Anwendung auf das innere Bewußtsein ist durch die Thatsache vermittelt, daß die Objecte, als der Seele inwohnende, ohne Materie in ihr sind, d. h. daß die Unterschiede der Objecte als solcher nicht die Potenzen vervielfältigen; vielmehr drückt die eigenthümliche Weise des Inwohnens den formalen Character des Actes aus, welcher demnach durch sich selbst nicht farbig, sondern vorgestellt in der Seele ist.

Fünftes Capitel.

Von der sinnlichen Vergleichung der wahrgenommenen Objecte.

Durch die äußere und innere Wahrnehmung kömmt eine reiche Menge heterogener und conträrer Objecte zum Bewußtsein der sensitiven Seele: Farben, Töne, Gestalten, örtliche und zeitliche Bestimmtheiten, Härte und Näße, Wärme und Schwere, Richtung und Dauer; die ebenso verschiedenen Acte der Seele selbst, das Sehen und Hören, Tasten und Riechen, Schmerz und Lust, Neigung und Abneigung, Hoffnung, Erwartung, Furcht, Begierde, Zorn, Zweifel und Angst u. s. f. Diese Objecte des Bewußtseins bleiben jedoch auch im Thiere nicht in der Art, wie sie zuerst aufgenommen wurden, getrennt von einander; sondern sind theils ursprünglich schon in ihrem Entstehen, theils erst allmählig in mannigfachem Wechseleinfluß aufeinander, so daß sie sich verbinden und oft derart verschmelzen, daß es schwierig ist, die einfachen Elemente und die verschiedenen Quellen zu scheiden.

Die Thatsache derartiger Associationen bei den rein sensitiven Wesen ist wol kaum zu bezweifeln; aber dieses ist schwierig zu untersuchen, was diese Verbindung der Vorstellungen sei, und welches ihre Bedingungen seien. Aristoteles handelt hievon im zweiten Theil unseres Capitels; wir folgen seiner Untersuchung auch aus dem Grunde, weil sie eine Bestätigung einiger Sätze des vorigen Capitels enthält.

Artikel 1.

Die Vergleichung und Unterscheidung heterogener oder conträrer Objecte verlangt die Einheit des Actes, in welchem sie sich vollzieht.

„Jeder [1]) Sinn ist auf sein Object hingeordnet, indem er sich in dem Organe, insofern dieses ein solches ist, vollzieht, und unterscheidet die Unterschiede seines Objectes: so das Gesicht das Weiße und Schwarze, der Geschmack süß und bitter. Aehnlich verhält es sich auch bei den andern." Die Thatsache ist unleugbar, daß wir und auch die Thiere die conträren Objecte unterscheiden. Welcher Natur ist aber diese Function? ist sie eine Vorstellung oder ein Urtheil? oder etwas anderes, von beiden verschiedenes? Jedenfalls ist die Vergleichung und Unterscheidung nicht an sich ein Urtheil, sondern wird es dadurch, daß das durch die Vergleichung als unterschieden oder ähnlich Vorgestellte als solches *anerkannt* wird. Die *vollkommene* Unterscheidung, Verbindung und Trennung ist demnach ein Urtheil.

Es scheint demnach, daß das Unterscheiden zuerst, wie alles Denken ein Vorstellen sei, wenn aber dies, so frägt sich: ist das Unterscheiden in einer eigenen Classe und in *einem* Acte des Vorstellens gegeben, oder ist es nur das gleichzeitige Vorstellen mehrerer Objecte in einem oder mehreren Acten? In *einem* Acte nämlich, wenn die Objecte nicht heterogen sind, in mehreren, wenn sie heterogen sind. Dann wäre die Vorstellung des Unterschiedes zweier Objecte gegeben mit der (gleichzeitigen oder unmittelbar successiven) Vorstellung beider Objecte. Weiß und schwarz ist als unterschieden vorgestellt, wenn es gleichzeitig vorgestellt wird, wie ja auch die Vorstellung der Identität des Weißen mit sich selbst nicht Resultat eines besondern Processes, sondern mit der Vorstellung des Weißen unmittelbar gegeben ist.

Da hier jedenfalls eine Einheit des Actes mitgegeben ist, so hat diese Beantwortung der Frage für conträre Objecte keine Schwierigkeit; denn mehrere specifisch-verschiedene Acte sind gleichzeitig nicht als mehrere möglich, da die Einheit des Accidens durch

---

[1]) De an. III. 2. §. 10. b. 8.

die Homogeneität bestimmt ist. Nur das muß bezweifelt werden, ob auch in der Vorstellung des Conträren die Erkenntniß des Unterschiedes zusammenfalle mit der Erkenntniß der Objecte, in der Weise, daß die Summe aller gleichzeitigen oder unmittelbar aufeinander folgenden Einzelvorstellungen durch diese Gleichzeitigkeit allein zur Vorstellung des Unterschiedes aller dieser Einzelobjecte würde. Doch diese Erörterung ist, weil sie auch zur Erklärung der Unterscheidung der heterogenen Objecte nothwendig ist, leichter und klarer an jenem Orte zu führen.

„Da [1]) wir jedoch auch das Weiße und das Süße und ein jedes der Sinnesobjecte mit jedem vergleichen, (so ist zu fragen,) wodurch nehmen wir wahr, daß sie unterschieden sind? Offenbar durch eine Wahrnehmung (oder durch einen Sinn); denn es sind Sinnesobjecte. . . . Nicht aber Getrennten kömmt es zu, zu erkennen, ein anderes sei das Süße, als das Weiße; sondern einem Einzigen muß beides offenbar sein. Denn sonst wäre es auch offenbar (bewußt), daß etwas ein anderes und ein anderes sei, wenn ich das Eine, Du das andere wahrnähmest. Eines muß sagen, es sei ein anderes und anderes; so verhalten sich nämlich süß und weiß. Eines also sagt es; wie es aber sagt, so erkennt es und empfindet es.“

Dies ist gewiß, daß die Verschiedenheit der Subjecte, der Seelen eine Vergleichung unmöglich macht. Aber dies ist fraglich, ob eine Einheit des Subjectes bei Verschiedenheit der Acte die Vorstellung des Unterschiedes möglich mache. Es hängt dies ab von der oben erwähnten Frage, ob die Vorstellung des Unterschiedes mehrerer Objecte die Summe der addirten Einzelvorstellungen sei? ob etwas mehr als die einzelnen Objecte vorgestellt werde, wenn sie als verschieden und ähnlich der Seele gegenwärtig sind? Wenn die Erkenntniß, daß weiß und süß an demselben Orte sind, nichts ist als die Summe, nicht das Product der Erkenntnisse, dieses Weiße sei hier und jenes Süße sei hier, dann allerdings ist kein Grund vorhanden, zu bezweifeln, daß in mehreren gleichzeitigen Acten die Erkenntniß des Unterschiedes der heterogenen Objecte möglich sei, wenn nur die

---

[1]) De an. III. 2. 426. b. 12.

Seele eine ist. Wenn dagegen die Vorstellung des Unterschiedes oder der Aehnlichkeit oder irgend einer Beziehung zweier Objecte nicht die einfache Summe ihrer Einzel-Vorstellungen ist, sondern eher ein Product des gleichzeitigen Bewußtseins beider Objecte, ein neuer Bewußtseinsinhalt, dann ist die Einheit des bewußten Subjectes nicht genügend. Denn die erkannte Beziehung beider Objecte zueinander ist in keiner der beiden Vorstellungen enthalten oder vorgestellt; und doch ist sie vorgestellt in der Seele; also ist dieses entweder in einer dritten höhern Vorstellung, oder in der ersten, ursprünglichen, in welcher beide Objecte nach ihrer Beziehung zueinander vorgestellt waren.

Indeß ist in der That die Erkenntniß der bezüglichen Verhältnisse mehrerer Objecte dem Inhalt nach verschieden von der summarisch-gleichzeitigen Erkenntniß der einzelnen Objecte. Denn wäre sie dieses nicht, und der Inhalt der in mehreren Vorstellungen gedachten Termini gleich dem Inhalt der aufeinander bezogenen Termini in dem Vergleichungsacte, so müßte die summarische Bejahung der einzelnen Vorstellungsobjecte und die Bejahung der Beziehungen derselben, wie sie von der Seele gedacht werden, nothwendig entweder gemeinsam wahr oder gemeinsam falsch sein. Die summarische Vorstellung ist jedoch dann mit Wahrheit zu bejahen, wenn die einzelnen Vorstellungen sämmtlich zu bejahen sind; also müßte die von der vergleichenden Seele gedachte Beziehung derselben wahr sein, wenn jedes der gleichzeitig (oder schnell successiv) gedachten Objecte mit Wahrheit anerkannt werden müßte. Dies jedoch ist nicht richtig: denn wenn auch wahr ist, daß ich jene Glocke in dieser Oertlichkeit sehe, und diesen Schall von jener (absoluten) Entfernung her höre, so ist doch nicht nothwendig wahr, daß beide, Ton und Glocke an demselben Orte seien. Es müßte demnach gesagt werden, wenn zwei Qualitäten mit relativen Entfernungen gedacht werden, dann sei durch ihre einfache gleichzeitige Gegenwart in der Seele klar, daß ihre Entfernungen die gleichen oder verschiedene seien; und nothwendig sei mit der Wahrheit der beiden vorgestellten relativen Entfernungen die Wahrheit der Beziehung gegeben: ebenso wie in der Wahrnehmung einer Fläche nothwendig der eine Theil als örtlich von dem andern verschieden gedacht werden muß. Obgleich jedoch

dieses richtig ist, ist dadurch nicht die Gleichheit des Inhaltes aller Einzelvorstellungen (selbst in dieser Beschränkung) und der verglichenen Vorstellungsobjecte als solcher bewiesen. Denn wenn auch die Einfachheit der Vorstellungsgegenstände eine unmittelbare Einsicht, ein nothwendig wahres Urtheil über die Beziehungen ermöglicht, welche zwischen denselben stattfinden, so folgt aus ihr nicht die schlechthinige Unvermitteltheit des Vergleichungsprocesses.

Wenigstens müßte das Urtheil, in welchem die Seele die gedachte Relation ausspricht, eines sein, da die Seele ja, wenn sie durch zwei Urtheile dieselbe behauptete, durch jedes Urtheil dasselbe ganz behaupten müßte. Denn aus der gleichzeitigen Vorstellung ergäbe sich ein Urtheil über die Beziehungen beider Objecte zueinander, in welchem nothwendig beide Termini miteingeschlossen sein müssen, wenn deren Identitäts- oder Verschiedenheitsverhältnisse beurtheilt werden sollen. Würden also zwei Urtheile durch die zwei Vorstellungen erzeugt, so müßten beide Vorstellungsobjecte in jedem Urtheil miteingeschlossen sein; wäre in jedem Urtheil nur die Entfernung des einen Terminus anerkannt, so wäre in beiden zusammen nichts bezüglich der Identität und Verschiedenheit der zwei Entfernungen anerkannt, selbst dann nicht, wenn die anerkannte Entfernung in jedem Urtheil als eine nach einem gemeinsamen Maß gemessene enthalten ist. Wenn ich anerkenne, die Glocke sei 20 Schuhe entfernt, und auch in einem zweiten Urtheil, der Schall sei aus einer Entfernung von 20 Schuhen, so ist trotz der Einfachheit der Verhältnisse die Gleichheit der Entfernung der Glocke und des Schalls nur in einem besondern, dritten, Conclusionsurtheile anerkannt, welches die beiden Vorstellungen in sich vereinigt. Es wäre demnach ein Urtheil über zwei Vorstellungen in der Seele; dieses aber setzte voraus, daß das Urtheilsvermögen ein anderes und höheres Thätigkeitsprincip, als das vorstellende Vermögen sei. Diese Anschauung jedoch, welche Vorstellung und Urtheil dem Vermögen nach trennt, ist nicht die des Aristoteles. Ein Urtheil ist bei ihm nur möglich mit der Einheit der beurtheilten Vorstellung: weil beide dem Acte nach identisch sind.

In der That ist die Einheit der Vorstellung [1]) nothwendig anzunehmen, wenn eine Vergleichung oder Unterscheidung möglich sein soll. Die Vorstellung nämlich ist zu definiren als jener Act der Seele, in welcher dieser ein Object nach dem Gegensatze des Deutlichen und Undeutlichen gegenwärtig ist. (Im Gefühle sind die Objecte inexistent nach dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen; im Urtheile nach dem Gegensatz des Wahren und Falschen; im Willen nach dem Gegensatz des Guten und Uebeln.) Durch diese Definition ist der wesentliche Zusammenhang der vorstellenden und unterscheidenden Thätigkeit nahe gelegt. Alles ist insofern vorgestellt, als es in der Weise des Deutlichen in der Seele ist; deutlich aber ist das scharf in sich und von andern unterschiedene. Die unterscheidende Thätigkeit ist demnach der formale Character der vorstellenden Seele: insofern die Seele unterscheidet, stellt sie vor. Jede Einheit des Unterscheidens ist demnach gegeben in einem Acte des Vorstellens, mögen auch die Termini noch so sehr verschieden sein, denn die Heterogeneität derselben ist nur von materieller Bedeutung. Jede einheitliche Unterscheidung begründet daher die Einheit des Actes, in welchem das Object unterschieden, d. i. mehr oder weniger deutlich, d. i. vorgestellt in der Seele ist. Nur insofern, als eine Vergleichung und Unterscheidung bezüglich heterogener Objecte möglich ist, sind diese in einer Vorstellung vorstellbar: nach den gemeinsamen, primären Qualitäten, und etwaigen Analogien. Denn dies scheint in der Erfahrung durchaus nicht begründet, daß die Seele durch eine Kraft gleichzeitig mehrere Acte setzen könne: obgleich dies vielleicht möglich ist, gleichzeitig mehrere Objecte zu denken; jedoch nur unter einer einheitlichen Beziehung, durch welche die Einheit

[1]) Aristoteles spricht dies an allen jenen Orten aus, an welchen er die Annahme eines **sensus communis** zu begünstigen scheint, wann er nämlich das *πρῶτον αἰσθητικόν* und dessen Einheit als *δύναμις* bezeichnet, welcher natürlich ein Act entsprechen muß. **cf. de somno 2. 455. a. 15:** *ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πᾶσεις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (EY.)· οὐ γὰρ δὴ τῇγε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ. καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ᾽ ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν.*

des Actes bestimmt ist. Je enger und je wesentlicher die Beziehung ist, welche zwei Objecte verknüpft; je weniger Termini der Relationen betrachtet werden, desto leichter und desto allseitig-intensiver wird die gleichzeitige Vorstellung sein können. Gewöhnlicher scheint jedoch die Thatsache zu sein, daß nur ein Terminus direct, der andere Terminus nur mitgedacht wird: ebenso schwächt die Betrachtung des einen Theiles einer Sensation die Intensität des anderen, wenngleich beide unter einem Gesichtspunkt betrachtet werden. Irgendwie jedoch wird der zweite Terminus immer mitgedacht, [1]) wenn auch zum Phantasma herabgeschwächt. Durch die Succession der einzelnen Theile eines Unterscheidungsactes wird jedoch die Einheit desselben nicht aufgehoben. Es ist demnach nothwendig anzunehmen, daß die unterscheidende Thätigkeit als solche einen einheitlichen Vorstellungsact begründe. Ist jedoch diese Einheit der Vorstellung eine aus zwei Einzelvorstellungen

---

[1]) Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch. I. Leipzig 1866. 312: „Aehnlich ergeht es uns bei der Verknüpfung unsrer Vorstellungen (Worte), beim Denken und Sprechen. Zunächst ist ihre Verknüpfung nur dadurch möglich, daß die Vorstellungen von einander unterschieden sind, und daß wir sie, indem wir sie verknüpfen, von einander unterscheiden .... Sodann aber ist ihre Verknüpfung keineswegs ein Zugleich- oder Zusammendenken, sondern ein Aneinanderreihen derselben. Dies Aneinanderreihen .... geschieht nur wiederum mit solcher Schnelligkeit, daß auch hier der Schein entsteht, als seien alle, oder wenigstens die unmittelbar miteinander verknüpften Vorstellungen gleichzeitig in unserem Bewußtsein gegenwärtig. Dennoch ist auch dieser Schein ein bloßer Schein. Davon können wir uns leicht überzeugen, wenn wir auf unser Sprechen etwas genauer achten. Wie oft begegnet es uns, daß wir den Obersatz vergessen oder nicht deutlich in der Erinnerung haben, indem wir den Nachsatz hinzufügen. Diese eine Thatsache beweist zur Evidenz, daß keineswegs die Vorstellungen, die wir denkend verknüpfen, im Bewußtsein bleiben, sondern aus ihm schwinden, denn sonst könnten wir sie nicht vergessen und brauchten uns ihrer nicht zu erinnern. Dies Schwinden ist allerdings kein plötzliches Aus- oder Wegfallen, sondern ein allmäliges, wenn auch rasches Zurücktreten aus dem Bewußtsein in das sogenannte Gedächtniß." Gleichwohl ist eine, wenn auch schwächere Vorstellung, des im Obersatze gedachten Urtheils auch beim Aussprechen des Nach- oder Schlußsatzes nothwendig. Es ergiebt sich dies aus der Erfahrung, daß wir einen Schluß nicht ziehen können, wenn uns die Prämissen völlig unbewußt geworden sind, und daß wir den Nachsatz nicht aussprechen können, wenn wir den Vordersatz völlig vergessen haben. cf. Analyt. post. II. 21. a. 34.

resultirende dritte oder die ursprüngliche? Im ersten Falle würde jedes Unterscheiden wesentlich ein Schluß sein, der sich etwa in folgender Grundform vollzöge: Die Glocke ist 10 Ellen entfernt; der Schall ist 10 Ellen entfernt; also ist die Glocke und der Schall gleichweit entfernt. Es ist der Obersatz vorausgesetzt: Wenn zwei Objecte je 10 Ellen entfernt sind (dieselbe relative Entfernung haben), so sind sie gleichweit entfernt (so haben sie dieselbe absolute Entfernung.) — Diese Schlußweise giebt Evidenz, wie leicht erhellt: nicht so würde es sich verhalten, wenn die Einzelentfernungen der Glocke und des Schalles nicht nach einem Maße relativ ausgedrückt wären, sondern so, wie sie in der Sensationsvorstellung gegeben sind. Die unmittelbare Evidenz des Schlußsatzes würde sogar schon aufhören, wenn jede Einzelentfernung zwar nach einem Maße, jedoch nicht nach einem gemeinsamen (etwa Meter und Elle) Maße relativ bestimmt wäre. — Da nun den Thieren das Unterscheiden, nicht aber das Zählen und Messen zukömmt, (denn letzteres setzt abstracte Vorstellungen voraus), so kann der Unterscheidungsproceß in der sensitiven Seele kein Schlußverfahren sein. Wie muß jedoch die sensitive Vergleichung gedacht werden? Es scheint uns die Denkvergleichung wie die Vergleichung der Motive weniger ein spontanes Bethätigen der Seele des Thieres, als vielmehr ein Bestimmtwerden derselben durch das Gesammtproduct seiner Vorstellungen und Gefühle zu sein. Wie das Thier nicht zwischen mehreren Gefühlen als Motiven seines Thuns wählt, ebensowenig bildet es im Hinblick auf Prämissen ein neues (einsichtsvolles) Urtheil. Vielmehr verbinden sich die heterogenen Vorstellungen [1]) nach ihrer gemeinsamen Relation zu einer Associationsgruppe um eine gemeinsame (primäre) Qualität, welche Gesammtvorstellung nach den allgemeinen Gesetzen des sensitiven Urtheils von der thierischen Seele bejaht oder verneint wird. Das sensitive Unterscheiden ist also nicht das Resultat einer Berechnung, sondern der unwillkürlichen Vereinigung der Farben und Töne und Wärmeempfindung zur Einheit des Ortes und der Gestalt, welche in den einzelnen Empfindungen gleichmäßig zum Bewußtsein kamen.

---

[1]) cf. de an. III. 7. 431. a. 20 bis b. 2.

Die thierische Vorstellung also und das thierische Urtheil, in welchem ein Unterschied oder eine Identität erkannt wird, ist also ursprünglich schon Eine, nicht eine im Hinblick auf Prämissen gewonnene neue Erkenntniß.

Es könnte auch nicht wegen der Heterogeneität der Objecte, welche Termini der Unterscheidung werden, unsere Ansicht verworfen werden. Denn wenn auch in beiden Einzelvorstellungen der Glocke und ihrer Entfernung, und des Schalls und seiner Entfernung, diese Termini der Unterscheidung gedacht werden, so müssen dieselben in der dritten Vorstellung des Unterschiedes mitgedacht werden. Diese aber ist Eine und vereinigt heterogene Objecte: es wiederholt sich also dasselbe, was bezüglich des innern Bewußtseins gesagt werden mußte, es sei besser, sofort anzunehmen, was doch einmal angenommen werden muß. Welches nämlich, müßte man fragen, ist das Gattungsobject dieses innern vergleichenden Sinnes? [1]) Es sind nicht blos die Sensationen

---

[1]) Das formale Object dieses Sinnes wird von verschiedenen Philosophen der aristotelischen Schule verschieden angegeben; ein Zeichen, wie unsicher der Gemeinsinn in Aristoteles begründet ist. Während Viele, besonders die Scholastiker der neuern und neuesten Zeit, als Object des Gemeinsinns die Sensation bezeichnen, faßt Albert der Große den Gemeinsinn als Vorstellungsvermögen der *κοινα*, gemeinsamen Qualitäten, Größe, Gestalt, Bewegung, Zahl und Ort: **Dicendum quod tres actus sunt sensus communis . . . sed non eodem modo conveniunt sensui communi. Apprehensio enim sensati communis est actus suus per se et per illum diffinitur. Apprehensio autem sensati proprii convenit ei per posterius, sc. in quantum sensatum proprium est in sensato communi ut in subjecto: sed apprehensio actuum convenit ei per accidens, sc. in quantum unus quisque propriorum reducitur in ipsum Summa de hom. tr. 1. q. 34. a. 1. sol.** Auf den Einwand, die Mehrzahl und Heterogeneität der gemeinsamen Eigenschaften und Beziehungen vervielfältige die innern Sinne (eine Behauptung, welche Sanseverino ausspricht), erwidert Albert mit dem Hinweis, daß das Unterscheiden und Vergleichen, der eigentliche und formale Act dieses Vermögens, diese Vielheit solcher Eigenschaften in der Seele nothwendig macht, damit nämlich eine Vergleichung der **sensata propria** nach allen Seiten hin möglich werde. Die Vielheit der realen Gattungen dieser Eigenschaften hat daher nur untergeordnete, materiale Bedeutung. **Summa de hom. tr. I. q. 33. a. 4.**

Wie innig daher das Verhältniß des Gemeinsinns und des äußern Sinnes sein müsse, ist leicht ersichtlich, da diese beiden Sinne nur die Diffe-

eines Sinnes, sondern aller Sinne; ferner die übrigen sensitiven Functionen, die Gefühle und Strebungen. Diese Acte der verschiedenen Sinne sind jedoch auch heterogen, wenn sie durch die heterogenen Objecte bestimmt werden; also könnten sie selbst so wenig wie der Kreis aller Objecte Gattungsobject eines innern vergleichenden Sinnes werden. Es ist daher nothwendig anzunehmen, in einem einzigen Acte (hiedurch ist die Aufeinanderfolge verschiedener Objecte in demselben zeitlich-ausgedehnten Acte nicht ausgeschlossen), könnten heterogene Objecte gleichzeitig wenigstens in der Weise der Seele gegenwärtig sein, daß eine Qualität der Augpunkt ist, die andern dagegen in obliquo mitgedacht werden.

Dies ist auch durch die Erfahrung bestätigt, welche uns den Modus der Unterscheidung so darstellt, daß wir unsere Aufmerksamkeit abwechselnd bald auf den einen, bald auf den andern Terminus richten, ohne jedoch den Gegenterminus völlig aus dem Bewußtsein zu lassen. Aehnlich wie im Gesichtsbild bald hier bald dort der Kernpunkt sich findet, ohne daß die Seele die übrigen Theile deßhalb gar nicht sähe, oder gar nicht im Bewußtsein hätte, so vergegenwärtigt sich die Seele überhaupt stets mehreres, indem sie die Richtung ihrer Aufmerksamkeit so verändert, daß sie jeden Punkt direct betrachtet, hiebei jedoch die Gesammtgruppe um diesen Augpunkt gruppirt.

Dasselbe ferner ergiebt sich aus der Folge des aristotelischen Textes, welcher von § 12 an die Frage bezüglich der Gleichzeitigkeit zum Objecte hat: [1]) „Daß es also Getrennten nicht möglich

---

renzirung des im metaphysischen Sinne einzigen sinnlichen Vorstellungsvermögens sind. Vgl. Biese, Philos. des Aristoteles. Berlin 1835. I. p. 323: „Es giebt daher außer den fünf äußern Sinnen noch einen Gemeinsinn, mit welchem jene so innig verwachsen sind, daß jedes einzelne Sinnesorgan nicht im Stande ist, den ihm eigenthümlichen Gegenstand wahrzunehmen, ohne jener allgemeinen ebenfalls gewahr zu werden; daher die einzelnen Sinnesorgane in ihrer Thätigkeit sich stets in den Gemeinsinn reflectiren."

[1]) Vgl. außer Trendelenburg Comm. de an. III. 2. 12. p. 444. 5., Thomas Comm. de an. III. l. 3. d. Sicut enim illa qui indicat aliqua esse diversa, dicit aliquid unum et idem sc. quod alterum sit bonum et malum, sic etiam dicit, quando alterum sit. Dicit enim quod sit alterum tunc, quando indicat, et hoc ipsum, quando sit alterum, non dicit secundum accidens, ita quod ly quando referatur ad dicentem,

sei, Getrenntes zu unterscheiden, ist klar; aber auch dies (ist nothwendig), daß es auch nicht in getrennter Zeit (möglich sei zu unterscheiden). Denn wie dasselbe sagt, unterschieden sei gut und bös, so sagt es gleichzeitig, das Eine sei ein Anderes und das Zweite sei ein Anderes; dieses „gleichzeitig" ist jedoch nicht blos beziehungsweise (aufzufassen). Ich meine nämlich so (beziehungsweise, wie es in dem folgenden Urtheil ist): Jetzt sage ich, es sei ein anderes, nicht aber (ist durch dieses auf das Subject bezogene Jetzt gesagt): jetzt sei es ein anderes (wann es sagt, das andere sei ein anderes). Aber so sagt es, sowohl jetzt, als daß es jetzt so sei; also gleichzeitig (erkennt es den Unterschied beider Objecte). Also ein ungetheiltes (unterscheidet) und auch in ungetheilter Zeit."

Gegen die gleichzeitige Vorstellung und Beurtheilung erhebt sich jedoch eine Schwierigkeit: [1]) „Aber es ist unmöglich, daß dasselbe, insofern es ungetheilt ist und in ungetheilter Zeit in entgegengesetzter Weise bewegt werde; denn wenn es das Süße (wahrnimmt), so bewegt dieses so den Sinn oder den Verstand; das Bittere entgegengesetzt; das Weiße in anderer Weise." Dies nämlich war ja das Resultat der frühern Entwicklung gewesen, daß die Termini der Unterscheidung in ungetrennter Zeit vorgestellt werden müßte und zwar von dem Identischen und Einen. Wie löst sich nun diese Schwierigkeit? [2]) „Oder ist etwa das Unterscheidende zwar zugleich und ungetheilt und ungetrennt der Zahl nach, dem Sein nach jedoch geschieden? Es verhält sich also etwa so, daß es in einer Beziehung getrennt das Getrennte wahrnimmt, in anderer als ungetrennt: Dem Sein nach als getrennt, dem Ort und der Zahl nach ungetrennt." Ob in diesen Worten von Aristoteles die wahre Lösung ange-

---

ut puta, quia nunc dicit quod est alterum, si non diceret, quod nunc est alterum. Hoc enim esset per accidens, respectu ejus quod dicitur, sed sicut nunc dicit, quod est alterum: ita dicit quod nunc sit alterum. Hoc autem non posset esse, nisi simul ea apprehenderet, id est in illo instanti, in quo indicat ea esse altera. Manifestum est ergo, quod simul cognoscit utrumque.

[1]) § 13. 426. b. 29. sq.

[2]) § 13. 427. a. 2.

geben werde, oder ob nur eine scheinbare, welche im Folgenden zurückgewiesen werde, ist zwischen den Erklärern strittig. [1]) Denn Aristoteles erhebt sofort eine Schwierigkeit gegen diesen Lösungsversuch: nur die Verfolgung seines Gedankenlaufes und die Prüfung des Gesagten können die wahre Lösung erkennbar machen, welche durch die Ausdrucksweise nicht ganz deutlich erscheint. [2]) „Oder ist dieses unmöglich? denn der Möglichkeit nach ist das Identische getrennt und ungetrennt, dem Sein nach aber nicht, sondern vielmehr [3]) der Bethätigung nach getrennt, und es wäre nicht möglich, zugleich weiß und schwarz in Wirklichkeit zu sein, so daß sie (bezieht sich auf das folgende *ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις*) die Bilder derselben (der Gegensätze) nicht (zugleich) erleiden könnten, wenn Sinn und Verstand so beschaffen wären." Welches ist nun der Sinn und das Gewicht dieser Aporie nach den verschiedenen Lesarten? Denn möge man die § 13 versuchte Lösung für die wahre oder die falsche halten, so ist jedenfalls klar, daß Aristoteles einen Einwand in § 14 einführt. Der Sinn desselben ist nach dem Texte U. W. der folgende: [4]) Wenn von der

---

[1]) Die beiden Bemerkungen und die Uebersetzung, welche Kampe Erkth. des Aristoteles p. 108 u. 11. 1. 2. giebt, scheinen uns nur eine Darlegung seiner Erklärungsweise, nicht aber eine Begründung derselben zu enthalten. Er zeigt weder, welches denn der Grund der Frage sei: „oder ist dieses unmöglich," noch wie er die Schwierigkeit löse.

[2]) § 14. 427. a. 5. sq. „Der Möglichkeit nach ist das Identische und Ungetheilte Gegensätzliches, dem . . . ."

[3]) So nach Trendelenburg Comm. l. c. p. 446. § 14.

[4]) *ἢ οὐχ οἷόν τε; δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ διαιρετον καὶ ἀδιαίρετον, τῷ δ' εἶναι οὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι, ὥστ' οὐδὲ τὰ εἴδη πάσχειν αὐτῶν, εἰ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις.* De an. III. 2. 427. a. 5—9. Durch die recipirte Lesart wird der Sinn deutlicher: ... *δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀνάντια.* In der Möglichkeit, abgesehen von actueller Vorstellung, ist das Subject die Gegensätze, getheilt (seiner psychischen Aufnahme nach, insofern es die Gegensätze aufnehmen kann) und ungetheilt (insofern es, wenn es in Beziehung zum Acte gedacht wird, in welchem es die Gegensätze aufnehme, doch eine Potenz bleibt); dies wäre jedoch nicht bei dem Acte der Fall, denn dieser müßte, wenn in ihm Gegensätze wären, aufhören ein Act, ungetheilte Realität zu sein, zwei Acte können jedoch auch nicht in einer Potenz sein, also könnten nach der versuchten Lösung conträre Objecte nicht gleichzeitig gesehen werden.

wirklichen Bethätigung abgesehen wird, so ist das Subject seiner Potenz nach sowol ungetheilt, wie getheilt, oder keines von beiden wirklich. Dies wird es vielmehr erst durch seinen Act. Wenn nun in der Seele die Contrarietät der Objecte ihre gleichzeitige Inexistenz unmöglich macht, so können wir nicht zugleich weiß und schwarz sehen; dieses aber widerspricht der Erfahrung. Oder es müßte weiß und schwarz in zwei gleichzeitigen Acten vorgestellt werden; aber auch dies ist unmöglich, weil zwei Acte nicht gleichzeitig in einer Potenz sein können. Die oben angegebene Lösung des Einwands scheint demnach nicht stichhaltig zu sein, denn sie läßt diese Thatsache, daß wir zugleich conträre Farben sehen können, widersprechend erscheinen. Es hatte sich ja auch für die Unterscheidung die Nothwendigkeit eines gleichzeitigen Bewußtseins der Termini ergeben; diese jedoch, wenn sie auch für heterogene Vorstellungen möglich ist, ist es nach der gegebenen Lösung nicht für homogene.

Wie jedoch löst Aristoteles den Einwand, den die erste Erklärung nicht lösen konnte? [1]) „Vielmehr ist sie (die *αἴσθησις* a, 9, in welcher die Unterscheidung sich vollzieht) ebenso wie sie Eine und Zwei ist, auch getheilt, gleich dem (Jetzt [2]), das viele Punkt nennen. Insofern dieses (das Jetzt) also ungetheilt ist, ist das Unterscheidende (insofern es ein solches ist) Eines und zugleich, insofern es (das Jetzt) aber getheilt ist, wird von demselben Zeichen zweimal Gebrauch gemacht, zu gleicher Zeit. Insofern sie (die unterscheidende Seele) von der Grenze wie von zweien Gebrauch macht, unterscheidet sie zwei, und empfindet Getrenntes gewissermaßen selbst getrennt: insofern es aber Eines ist (das Unterscheiden selbst), durch Eines und zugleich."

In dieser Entwicklung ist mehreres zu beachten. Vor Allem tritt Aristoteles der Anschauung entgegen, welche die Einheit des Unterscheidungsprocesses [3]) nur als eine beziehungsweise, seine

---

[1]) l c. 427. a. 9. sq. § 15.

[2]) So muß mit Brentano interpretirt werden, vgl. auch bezüglich der Textkritik dessen Psychol. des A. p. 91. 92. n. 43. 44. 45. 46.

[3]) cf. de an. III. 7. 431. a. 20 bis b. 2: *τίνι δ' επικρίνει τί διαφέρει γλυκὺ καὶ θερμόν, εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, λεκτέον δὲ καὶ ωδε. ἔστι γὰρ*

Unterschiedenheit dagegen als einen Unterschied der Acte fassen wollte. Es verhält sich vielmehr entgegengesetzt: Es ist, wie wir oben nachzuweisen suchten, Einheit des Actes der Unterscheidung und eine beziehungsweise Mehrheit in demselben anzunehmen. Denn es verhält sich wie mit einem Grenzpunkt, welcher nicht in Wirklichkeit, sondern nur in einer beziehungsweisen Auffassung als Mehreres erscheint; von dem einen Acte wird ebenso wie von zweien Gebrauch gemacht.

Während dieses auch durch die frühern Auffassungen der *στιγμή* ausgedrückt wird, ist die Beiziehung des Jetzt, als Zeitgrenze noch von besonderer Bedeutung. Es scheint nämlich, Aristoteles wolle durch diese Zeitgrenze die wegen der Contrarietät erhobenen Schwierigkeiten lösen, indem er die Gleichzeitigkeit ihrer (der Gegensätze) Vorstellung aufgiebt und den Moment des Wechsels der succedirenden Vorstellungen als Moment ihrer Unterscheidung faßt. In dem Augenblicke, wo zwei Empfindungen miteinander wechseln, erkennen wir beide Objecte und ihren Unterschied. [1]) Doch diese Erklärung hat viele Schwierigkeiten. [2])

ἕν τι, οὕτω δὲ καὶ ὡς ὅρος. καὶ ταῦτα ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὂν ἔχει πρὸς ἑκάτεραν, ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα· τι γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ (vgl. Brentano a. a. O. p. 94. 50.) *ὁμογενῆ κρίνει ἢ τἀναντία, οἷον λευκὸν καὶ μέλαν; ἔστω δὴ ὡς τὸ Α τὸ λευκὸν πρὸς τὸ Β τὸ μέλαν, τὸ Γ πρὸς τὸ Δ ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα; ὥστε καὶ ἐνναλάξ, εἰ δὴ τὰ ΓΔ ἑνὶ εἴη ὑπάρχοντα, οὕτως ἕξει ὥσπερ καὶ τὰ ΑΒ, τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, κἀκεῖνο ὁμοίως. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ εἰ τὸ μὲν Α τὸ γλυκὺ εἴη, τὸ δὲ Β τὸ λευκόν.* Die Einheit, von welcher Aristoteles ausgeht ist die Einheit der Beziehung oder der Analogie nach. Diese besteht unter zwei Objecten, welche vom Sinne aufgenommen werden. Diese Einheit der Beziehung ist selbst nichts reales (wenigstens nicht nothwendig), außer insofern ihre Fundamente real sind. Wenn also eine solche Einheit der Beziehung in der Seele erscheint, so wird wegen der Proportion zwischen Object und Bild diese Einheit auch wirklich sein. Indem also die einzelnen Objecte in der Seele nach ihren gemeinschaftlichen Beziehungen vereinigt werden, werden die wirklichen Beziehungen erkannt. — Würde das *ἑνί* a. 27. die Einheit des Organs bedeuten, so würde Aristoteles sagen: Wenn die vorgestellten Objecte als vorgestellte dem Subject nach Eins sind, so sind es auch die wirklichen.

[1]) Vgl. Brentano a. a. O. p. 92.

[2]) Auch die Analogie des 7ten Capitels desselben Buches von der Seele

Denn in einer Grenze, in einem Moment erkennen wir nichts, sondern nur in einer bestimmten Zeit, wenn diese auch noch so klein ist. — Ferner ist eine Unterscheidung unmöglich, wenn nicht beide Objecte gleichzeitig in der Seele sind, wenigstens das Eine direct, das Andere indirect und in obliquo. Es mag zwar aus physiologischen Gründen unmöglich sein, zwei unter sich entfernte Objecte zugleich zu sehen, aber die Erinnerung des jetzt nicht gesehenen Objectes muß der Seele gegenwärtig sein, wenn sie mehrere Entfernungen vergleichen soll. Wir können ja in der That keinen Schluß [1]) mit Einsicht ziehen, wenn die Prämissen nicht in dem Bewußtsein festgehalten werden. Es muß also sowol die zuerst betrachtete Farbe in der Erinnerung bleiben, als die zweite einige Zeit betrachtet sein: denn jeder auch noch so kleine Zeittheil ist endlich klein und kein Moment. — Auch wäre die deutliche, unterschiedene Apperception, zweier paralleler Linien etwa, unmöglich; denn dieselben müßten unter sich und jede von der Fläche unterschieden werden; diese Unterschiede könnten jedoch nicht in einem Momente erkannt werden, da a von b und von c, und b von c unterschieden werden müßte: 3 Farben, wenn auch mit fixirtem Auge deutlich sichtbar, wären nicht gleichzeitig vorstell- und unterscheidbar, weil 3 Objecte sich zeitlich folgend nicht in e i n e m Momente wechseln, sondern in zwei Momenten: roth-weiß-schwarz. — Endlich wäre diese Weise der Lösung des Einwandes nicht im Einklang mit dem siebenten Ca-

---

spricht dagegen cf. l. c. 431 a. 20 sq., an welchem Orte Aristoteles die Lösung des 2ten Capitels wiederholt, ohne die Zeitgrenze insbesondere hervorzuheben. Dies wäre doch nothwendig gewesen, wenn gerade der Moment der Succession die Möglichkeit des Unterscheidens erklären soll. Ferner erklärt Aristoteles die Frage (und Lösung) als dieselbe für heterogene und homogene Objecte bezeichnet. Dies wäre nicht der Fall, wenn die Sensationen mehrerer Sinne heterogen wären; denn als solche wären sie gleichzeitig vorstellbar und unterscheidbar, nicht jedoch durch das Jetzt.

[1]) Vgl. Analyt. post. II. 21. 67. a. 34: *οὐδὲν δὲ κωλύει εἰδότα, καὶ ὅτι τὸ Α ὅλῳ τῷ Β ὑπάρχει καὶ πάλιν τοῦτο τῷ Γ, οἰηθῆναι μὴ ὑπάρχειν τὸ Α τῷ Γ οἷον ὅτι πᾶσα ἡμίονος ἄτοκος καὶ αὕτη ἡμιόνος οἴεσθαι κύειν ταύτην· οὐ γὰρ ἐπίσταται ὅτι τὸ Α τῷ Γ, μὴ συνθεωρῶν τὸ καθ᾽ ἑκάτερον.* b. 7. sq.

pitel des Buchs über die Sinne und dem sechsten Capitel des 3ten Buchs von der Seele. Nach dem letztern nämlich ist es dem Geiste, nach dem erstern Capitel dem sinnlichen Denken möglich, gleichzeitig mehreres vorzustellen, [1]) wenn es nur in formaler Weise Eines ist. Hieraus löst auch Aristoteles, wie es uns scheint, den von der Gegensätzlichkeit der Objecte hergenommenen Einwand. So wenig als die Einheit der Grenze aufgehoben wird durch die Verschiedenheit dessen, was durch sie geschieden ist, so wenig wird der Act des Unterscheidens vervielfältigt durch die Vielheit des Unterschiedenen. Der Grund ist der, daß diese Vielheit nicht insofern sie Vielheit ist in jene Einheit eingeht, sondern in der formalen Weise jener. Die trennende

---

[1]) cf. de an. III. 1. *τὰ δὲ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ᾗ αὐταί* (T. V. W. cf. Brentano a. a. O. p. 97., welcher in dieser Stelle einen Hinweis auf den innern Sinn erkennt), *ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολὴν ὅτι πικρὰ καὶ ξανθή· οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἕν· διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ᾖ ξανθόν, χολὴν οἴεται εἶναι.* Insofern die gleichzeitig empfindenden Sinne Eines sind, erkennt die Seele die Identität der Objecte; wird diese Einheit als Einheit des Organs gefaßt, so ist mit dieser als solcher keine Möglichkeit einer Erkenntniß gegeben: diese kömmt der psychischen Substanz (sei sie geistig oder körperlich) nur durch Potenzen zu, welche in jeder Gattung sind. Keine Substanz und kein Organ ist als solches Potenz psychischer Acte. Wenn also die Erkenntniß der Identität oder Verschiedenheit mehrerer Gegenstände eine Erkenntniß ist und den intentionalen Inhalt vermehrt, so ist sie ein zu der einfachen Summe der gesonderten Erkenntniß der einzelnen Objecte hinzutretender Act, welcher Einer ist, weil sein Object Eines ist. Entweder folgt demnach, erkennt die Seele die Identität des Weißen und des Süßen durch drei Acte, nämlich durch die Wahrnehmung des Gesichtssinnes, deren Object das Weiße ohne Beziehung auf das Süße ist, und 2) durch die Wahrnehmung des Süßen für sich, welche dem Geschmackssinn eignet, und 3) durch einen Act eines (anzunehmenden) inneren Sinnes, welcher die Identität beider Objecte, die Beziehungen der in den Wahrnehmungen des Gesichts- und Geschmackssinnes für sich und gesondert empfundenen Objecte erkennt; oder — dies ist die andere Möglichkeit, — jene gleichzeitige Vorstellung heterogener Objecte ist ein Act, dessen Einheit durch die Einheit der Beziehung, der Unterscheidung begründet ist. Dies aber ist als unmöglich ausgeschlossen, daß die Summe gleichzeitig vorgestellter Objecte die Erkenntniß ihrer Beziehung sei.

Grenze schließt allerdings das Getrennte irgendwie in sich, aber nicht so, daß sie hiedurch selbst getrennt würde. Insofern die Seele unterscheidet, schließt dieser Act allerdings das Unterschiedene ein; allein das formale Erfassen in der Weise des Unterscheidens oder Vorstellens ist nicht ein Unterschiedenwerden selbst. Was in der Seele als Object ist, ist in dieser nicht conträr noch heterogen, weil es ohne (seine) Materie in derselben ist. Alles aber ist, insofern es in verschiedenen Materien aufgenommen ist, heterogen; wird es nicht in der Materie aufgenommen, so hat es den Gattungscharacter und hiermit die Contrarietät verloren; denn Arten (Contrarietät) sind nur möglich, wenn eine Gattung vorhanden ist.

Es scheint uns daher nothwendig, daß die Beiziehung der *στίγμη*, des Zeitmomentes nur als zur Veranschaulichung der wahren Lösung dienend betrachtet werde. Die Wahl des Zeitmomentes oder einer kleinen Zeitdauer, in welcher die Seele urtheilt und unterscheidet, ist begründet durch die directe Beziehung der Zeit zur Einheit und Vielheit des Actes. Diese Beziehung wird daher von dem Philosophen im sechsten Capitel des dritten Buchs hervorgehoben. Wir können nämlich in ungetheilter Zeit [1]) diese oder jene Größe vorstellen, ohne daß wir deren eine Hälfte in der Hälfte der Zeit denken, und die andere Hälfte in einer andern Zeit. Thun wir dieses, so haben wir mit der Größe die Zeit getheilt, und mit der Zeit auch den Act. Aehnlich empfinden wir und stellen wir eine bestimmte Gesichtsfläche gleichzeitig vor, ohne daß es nothwendig wäre, die Richtung des Auges und

---

[1]) De an. III. 6. 430. b. 6: *τὸ δὲ ἓν ποιοῦν ὁ νοῦς ἕκαστον. τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἔπει διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ουθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιάρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος· ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ· καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ· ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος διαίρετος· καὶ ἀδιαίρετος τῷ μήκει. οὔκουν ἔστιν εἰπεῖν ἐν τῷ ἡμίσει τι ἐνόει* (nicht *ἐννοεῖ*) *ἑκατέρῳ· οὐ γὰρ ἔστιν, ἂν μὴ διαιρεθῇ, ἀλλ᾽ ἢ δυνάμει χωρὶς δ᾽ ἑκάτερον νοῶν τῶν ἡμίσεων διαιρεῖ καὶ τὸν χρόνον ἀμα· τότε δ᾽ οἱονεὶ μήκη. εἰ δ᾽ ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ᾽ αμφοῖν· τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον, ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ* (*νοήματι* cf. a. 28.) *τῆς ψυχῆς· κατὰ συμβεβηκὸς δὲ, καὶ οὐχ ᾗ ἐκεῖνα διαιρετά, ᾧ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρονῳ, ἀλλ᾽ ᾗ ἀδιαίρετα· ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον, ἀλλ᾽ ἴσως οὐ χωριστόν, ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος. καὶ τοῦθ᾽ ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ καὶ χρόνῳ καὶ μήκει.*

der Aufmerksamkeit zu verändern. Würden wir unsere Aufmerksamkeit *χωρὶς* verschiedenen Theilen des mit fixirtem Auge empfindbaren Gesichtsbildes zuwenden, so würden wir nicht in jeder Zeit das ganze Bild vorstellen, sondern diesen Theil für sich in dieser Zeit, jenen Theil für sich in jener Zeit und in verschiedenen Acten, während wir auch das Ganze in einem Acte betrachten konnten (ohne die Aufmerksamkeit zu theilen). Und doch sind auf der mit fixirtem Auge empfindbaren Fläche verschiedene Farben, [1]) Gestalt und Größe erkennbar, ohne daß wir abstrahirend diese einzelnen metaphysischen Theile für sich betrachten. Diese Wahrnehmung des Ganzen ist sogar das frühere; die Unterscheidung, d. h. die Sonderung und gesonderte Betrachtung der Theile, der metaphysischen (heterogenen) Theile wie der logischen und physischen das spätere, [2]) theilweise über die sensitive Kraft hinausgehende. Wir denken die Gattungsbegriffe in den Artbegriffen mit den Differenzen, obwol wir beide in getrennter Zeit und in zwei getrennten Acten denken können. Insofern wir diese zusammengesetzten Ganzen (der Größe, oder den Arten, oder den Gattungen nach zusammengesetzt) vorstellen, sind dieselben der Wirklichkeit nach ungetheilt, der Möglichkeit nach getheilt. [3]) Immer

---

[1]) Vgl. dagegen Kampe a. a. O. p. 87, welcher die Wahrnehmung verschiedener Farben als successive behauptet, obgleich nicht einzusehen ist, warum Aristoteles die Töne gleichzeitig, die Farben zeitlich nacheinander im Bewußtsein erscheinen lasse; was Kampe bezüglich der Größe und Gestalt sagt, dieselben würden durch Bewegung des Auges wahrgenommen, ist zwar für größere Ausdehnungen richtig, jedoch nicht schlechthin, da jedenfalls eine wenn auch kleine Fläche ohne Bewegung gesehen wird.

[2]) Vgl. Phys. I. 1. 184. a. 21: *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχύμενα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα . . . . τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον τὸ δὲ καθόλου ὅλον τι ἔστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.* Daher nennen auch die Kinder die Männer und Frauen, welche sie sehen, zusammt Väter und Mütter . . . . *ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.*

[3]) Vgl. Albert des Großen summa de hom. tract. I. q. 34. a. 2. Ob der Gemeinsinn gleichzeitig mehrere verschiedene Objecte vorstellen könne? Man könne in zweifacher Weise diese Frage beantworten, von Seiten des Gemeinsinns und von Seiten seines Objectes. In erster Weise sei der Act der

ist es die Seele, welche einigt und trennt, verschiedene Objecte unter einem Gesichtspunkt vereinigt vorstellt, oder dieselben in getrennten Acten für sich betrachtet. Doch ist hiedurch in dem einheitlichen Acte nicht jeder Wechsel ausgeschlossen, nicht jener Wechsel nämlich, der durch die successive Veränderung der Aufmerksamkeit bezüglich der Theile des vorgestellten Ganzen, durch die Verschiebung des Augpunktes eintritt; denn jene Theile, welche nicht das directe Object der unterscheidenden Seele sind, werden im Bewußtsein nach ihrer Beziehung zum gegenwärtigen Centrum des ganzen Bildes festgehalten. In jedem Momente also ist der Seele das Ganze gegenwärtig, aber bald vorzüglich diesem Theile nach, bald in anderer Weise. Der eine Act stellt in seinen verschiedenen Zeittheilen das Ganze in anderer und anderer Weise der Seele vor: so wird von der einen Zeit mehrmals Gebrauch gemacht, ohne daß deren Einheit verloren ginge.

Daß der Grund der Einheit und Vielheit der Acte im Geiste und im Sinne derselbe (die einheitliche Beziehung nämlich, in welcher die Seele die Objecte auffaßt) sei, und warum und wie

---

gleichzeitigen Vorstellung mehrerer Objecte (z. B. der Größe und der Farbe u. dgl.), als Act des Gemeinsinns ein einziger, als Act der eigenthümlichen Sinne mehrere. Betrachtet man jedoch die Frage bezüglich der gleichzeitig vorgestellten Objecte, so sei die Größe oder der Terminus der gemeinsamen Beziehung das formale und eine Object; materiale Vielheit finde sich, wenn wir die bezogenen Objecte für sich betrachten. Dieses meine Aristoteles, wenn er sage: bis utitur eodem signo simul: nämlich dasselbe sensatum commune, quasi continuans album et dulce. Dicendum ergo ad primum quod diversa sensibila ex aequo simul non sunt secundum actum in sensu communi, sed diversa sensibilia habentia ordinem ad unum, in quo sunt ut in subjecto, bene possunt esse in sensu communi actu per speciem illius objecti. Similiter etiam diversa sensibilia habentia ordinem ad se invicem, ita quod iudicium sensus communis transeat ab uno in alterum, bene possunt esse in sensu communi. Cum enim omnis ratio convenientiae et differentiae sit in comparatione ad aliquid unum et idem, illud erit principium cognoscendi convenientiam et differentiam, et sic sensus communis speciem illius in se habet ut actum qui non est actus simpliciter sed per respectum ad illum, et per hoc etiam patet solutio ad secundum: quia sicut est identitas et diversitas in actu sensus communis, ita est etiam diversitas et identitas in tempore, quod mensurat illum actum.

eine gleichzeitige Vorstellung mehrerer Objecte möglich sei, entwickelt das siebente Capitel des Buches über die Sinne und ihre Objecte.

Es scheint diese Annahme, so beginnt Aristoteles die bezügliche Untersuchung, widersprechend zu sein; denn

1. [1]) die größere und stärkere Bewegung hebt die schwächere auf; sei dieselbe nun stärker dem organischen Reiz nach oder durch die begleitenden Gefühle und Affecte, oder durch die spontane Energie der Seele. Dieses ist durch die Erfahrung bestätigt.

Ferner nehmen wir besser reine als gemischte Arten wahr, weil die sich mischenden Gegensätze gegenseitig geschwächt werden.

Aus diesen beiden Thatsachen folgt, daß auch die stärkere Vorstellung durch eine sich aufdrängende Empfindung, obgleich diese schwächer ist und daher unterdrückt wird, an Intensität verliert, weil sie sich theilweise aufhebt. Wären beide Reize gleich stark, so würde die Mischung gleichmäßig aus beiden, oder wenn sie nicht mischbar sind, würde gar keine Empfindung zum Bewußtsein gelangen. Hieraus folgt, daß es jedenfalls unmöglich ist, zwei Vorstellungen gleichzeitig im äußern Sinn zu haben.

2. [2]) Da die Reize auf einen einzigen Sinn weniger verschiedenartig sind, könnte leichter eine gleichzeitige Wahrnehmung oder Vorstellungen zweier verschiedener Gesichtsbilder als heterogener Sensationsobjecte angenommen werden. Doch das Erstere ist unmöglich, weil die Contraria sich mischen. Außerdem ist es deßhalb unmöglich, weil in derselben ungetheilten Zeit in einer einzigen Potenz nur eine Energie sein kann; die Seele kann sich jetzt dieser Potenz nur einmal bedienen und nur einmal durch sie leiden. Um so weniger kann demnach ein Gebrauch derselben Potenz stattfinden in verschiedenen Sinnen: es ist unmöglich, daß zwei heterogene Qualitäten gleichzeitig in der Seele vorgestellt werden.

Diese wie die folgende Aporie setzt offenbar die Einheit aller äußern Sinne der Potenz nach voraus, da beiden Aporien sonst jede dialectische Kraft mangeln würde.

---

[1]) De sensu 7. 447. a. 12 bis b. 6.

[2]) l. c. 447. b. 6—448. a. 1.

3. [1]) Es ist unmöglich, daß dasselbe in ungetheilter Zeit in conträrer Weise bewegt werde; also kann durch einen Sinn conträres nicht gleichzeitig wahrgenommen werden. Noch weniger ist dieses daher für heterogene Objecte möglich.

Alle diese Objectionen scheinen demnach nur eine specifisch ungetheilte völlig in sich gleichartige einfache Wahrnehmung für jede ungetheilte Zeit zuzulassen; es ist unmöglich, dies folgt aus ihnen, gleichzeitig mehrere Farben oder Töne unvermischt wahrzunehmen. Thatsächlich ist jedoch das Gegentheil der Fall; wenn auch der Kreis ein enger ist, so ist es möglich und leicht zu erkennen, daß mit fixirtem Auge verschiedene Farben deutlich zu unterscheiden sind. Da auch nie Untheilbares wahrgenommen werden kann, so nehmen wir auch in der kleinsten Spanne Zeit mehrere Arten in der Gattung des Ortes wahr. Wie ist also dieses thatsächliche, gleichzeitige Wahrnehmen zu erklären? Oder ist es nur Schein, [2]) daß wir gleichzeitig sehen und hören, weil die Intervalle zu klein und daher unmerklich sind? Diese Annahme scheint Aristoteles nicht wahrscheinlich. Denn es wäre dann überhaupt unmöglich, den Wechsel der Vorstellungen als successiv zu erkennen. Dies ist jedoch nicht der Fall; es ist im Bewußtsein der Wechsel der Richtung des Sehens vorgestellt und leicht erinnerlich, daß die Theile eines größern Gesichtsbildes nicht zumal deutlich gemacht wurden. — Es würden ferner solche Objecte, welche in kleinen Zeittheilchen wahrgenommen werden, — und wir erinnern uns dessen, — gar nicht wahrgenommen. — Heterogene Sensationen könnten vereinigt nicht den Vorstellungslauf deutlicher machen, wie z. B. die Gehörsphantasmen der entsprechenden Worte die Vorstellungsbilder der eigentlichen Objecte verstärken. Denn jede Vermehrung des Wechsels der Vorstellungen bewirkt eine Verminderung der Intensität und Deutlichkeit derselben. Es müßten aber die Wortphantasmen successiv mit den sachlichen Phantasmen in der Seele erscheinen, und demnach die Zahl des Wechsels etwa verdoppeln. — Wenn in einem solchen raschen Vorstellungslaufe immer die unmittelbar folgenden Vorstellungen

---

[1]) l. c. 448. a. 1—19.

[2]) Vgl. l. c. 448. a. 19 bis b. 17.

gleichzeitig erscheinen würden, so würde auch die ganze Reihe gleichzeitig erscheinen. Schlechthin unmerklich kann demnach die kleinste Dauer nicht sein; es kann zwar eine Gedächtnißtäuschung, jedoch keine gegenwärtige Bewußtseinstäuschung durch schnelle Succession rasch vorübereilender Bilder bewirkt werden. Außerdem nöthigen früher entwickelte Gründe zur Verwerfung dieser Erklärungsweise, jene nämlich, welche die gleichzeitige Inexistenz heterogener Objecte im Bewußtsein verlangen, wie das innere Bewußtsein und das Vorstellen selbst, ebenso das Schließen aus Prämissen; die Regelung und Lenkung der Associationen. Das innere Bewußtsein nämlich hat keine Evidenz, wenn nicht gleichzeitig das äußere Bewußtsein actuell in der Seele ist, d. h. ein Object vorstellt; ebensowenig der Schluß. — Vorstellen ferner wäre unmöglich, da nichts schlechthin in sich Ununterschiedenes im sinnlichen Theile vorstellbar ist; denn alles ist in dem Grade vorgestellt in der Seele, als es deutlich in ihr inexistirt. Deutlich jedoch wird ein Object durch die Unterscheidung seiner Theile. Unterschieden ist jedoch nichts, das nicht von einem andern unterschieden ist und als solches der Seele gegenwärtig ist. — Eine Beherrschung des Vorstellungslaufes endlich ist nur dann möglich, wenn die leitende Idee stets gegenwärtig ist; methodisches Denken nur dann, wenn die wechselnden Vorstellungen gleichzeitig mit der beharrenden Hauptvorstellung in der Seele sind und so jene zu verdeutlichen geeignet sind.

Wie ist dieses jedoch möglich, gleichzeitig mehrere Objecte im Bewußtsein zu haben?

Sind es vielleicht örtlich verschiedene Theile der Seele oder ihres leiblichen Organs, wodurch sie verschiedene Bewegungen erleidet? Ist es ein anderer Theil, wodurch sie Weiß und wodurch sie Grün und die andern Farben erleidet? Dies ist nicht möglich: denn wie wäre es, wenn sie zwei gleich schwarze Dinge zumal sähe, oder zwei gleiche Gewichte zumal wöge? wir müßten zwei specifisch gleiche Organe annehmen; ferner ebensoviel Farbenorgane als Schattirungen, denn jede Schattirung ist specifisch verschieden von jeder noch so verwandten Schattirung. Diese Consequenzen widersprechen jedoch der Psychologie und Physiologie. Wenn man sich auf die Zweiheit der Augen beruft, und der übrigen

Organe, so ist zu erwidern, daß aus den zwei Reizen in den zwei Organen eine psychische Energie wird: jene eine Vorstellung aber ist es, von dem wir sagen, durch dieses nehme die Seele wahr. — Ferner würde eine willkürliche Vermehrung der Acte und Potenzen berechtigt sein.

„Wenn [1]) also diese (verschiedenen-Reize auf die zwei Augen) in einem und ungetheilten (Acte) empfunden werden, so ist es offenbar, daß dieses auch für die andern (Sinne) gilt (z. B. für die Töne unter sich, welche etwa von zwei Seiten herkommend erscheinen; ebenso für die übrigen Organe, welche entweder doppelt oder wie der Tastsinn ausgedehnt sind, so daß conträre Reize gleichzeitig eintreten können); denn eher scheint es ja, daß es für diese (conträre, aber homogene Reize) möglich sei, zumal (bewußt zu werden) als für heterogene."

Jetzt ist der Beweis für die Einheit dessen, wodurch die Seele verschiedene Contraria wahrnimmt, abgeschlossen. Die einzelnen Farben und Töne werden nicht in örtlich verschiedenen Theilen eines Continuums wahrgenommen, gleichen also hierin den materiellen Qualitäten, welche durch sie uns bewußt sind, nicht. Also kann durch diese örtliche Vertheilung der homogenen Sensationen ihre Gleichzeitigkeit nicht erklärt werden.

Jedoch nicht blos die homogenen, auch die heterogenen Sinnesobjecte werden nicht in verschiedenen örtlichen Theilen des Centralorgans empfunden. [2]) „Wenn aber die Seele durch einen

---

[1]) De sensu 7. 449. a. 2—5; *εἰ δὲ τούτων ἐν ἑνὶ καὶ ἀτόμῳ αἰσθανεται, δῆλον ὅτι καὶ τῶν ἄλλων· μᾶλλον γὰρ ἐνδέχετο τούτων ἅμα πλειόνων ἢ τῶν τῷ γένει ἑτέρων·* der Gegensatz von *τούτων* und *ἄλλων* im ersten Satztheil kann nicht der von homogenen und heterogenen, noch der von heterogenen und homogenen Objecten sein. Denn im ersten Falle würde *τούτων* im zweiten Satztheil auf das erste *τούτων* bezogen werden müssen, was unstatthaft ist; auch gäbe es gar keinen Sinn.

Würde man annehmen, *τούτων* des ersten Satzes bezeichne heterogene Objecte, und der Satz sei ein Schluß a potiori wie 448 a. 17. 18. und 447. b. 21—24, so wäre schwer zu begreifen, wie im Vorhergehenden von den heterogenen Objecten gesprochen worden sei; denn *τούτων* enthielte einen Hinweis auf eben Besprochenes. Weder in 448. b. 27. sq. noch in b. 29—449. a. 2 wird von heterogenen Objecten gesprochen, sondern von den homogenen.

[2]) *εἰ δὲ δὴ ἄλλῳ μὲν γλυκέος, ἄλλῳ δὲ λευκοῦ αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ μέρει, ἤτοι τὸ ἐκ τούτων ἕν τί ἐστιν ἢ οὐχ ἕν. ἀλλ' ἀνάγκη ἕν· ἓν γάρ τι τὸ αἰσ—*

andern und andern Theil Süß und Weiß wahrnimmt, so wird aus diesen entweder Eines oder nicht. Aber nothwendig wird aus ihnen ein Eines: denn ein Eines ist der sensitive Theil. Aber welchen Eines ist dieser? Denn nichts Eines wird aus diesen. Nothwendig also muß es Eines der Seele sein, wodurch sie Alles wahrnimmt, wie früher gesagt wurde, eine andere Gattung jedoch durch ein anderes."

Schwierig ist es, die Bedeutungen der einzelnen Worte zu finden und den Text richtig zu ergänzen. Welches Eine meint Aristoteles unter jenem, das aus den verschiedenen Organen entstehen müßte? ein inneres Centralorgan? doch dann müßte man unten a. 8 dieselbe Bedeutung des ἕν, welches aus den mehreren Organen würde, annehmen, was unstatthaft wäre. Auch widerspräche diese Deutung der Analogie von 447. b. 1. und 448. b. 27—29., welche Stellen auf die Einheit des Vorstellungsactes hinweisen. Es muß also aus den in den mehreren Organen entstandenen Empfindungen eine Vorstellung werden oder nicht. Wenn nicht Eine aus ihnen wird, dann wird angenommen, daß die Unterscheidung und Vergleichung und Beurtheilung der heterogenen Objecte kein Product, sondern die Summe der gleichzeitigen Inexistenz heterogener Objecte in der Seele sei.

Nothwendig jedoch muß Eines, eine psychische Energie aus verschiedenen gleichzeitigen Reizen in verschiedenen Organen werden. Der Grund liegt darin, daß der sensitive Theil irgendwie Eines ist. Wenn nämlich die einzelnen Sensationen mehrere Acte sind, und ihre Einheit nur die Einheit des ersten Organes ist, so ist die Einheit des sensitiven Theiles in gar keiner Weise vorhanden, als insofern die ganze Seele Eine ist. Denn die vegetativen und begehrenden Kräfte wirken ebenso, wie die sensitiven in dem Herzen. Demgemäß beziehen wir a. 8: *τίνος οὖν ἐκεῖνο ἑνός;* auf die erste, von Aristoteles zurückgewiesene Annahme, daß die Seele durch ein anderes und anderes Organ heterogene Objecte empfinde, so daß der Beweisgang folgender ist: Wenn die Organe,

---

θητικοῦ ἐστι μέρος. τίνος οὖν ἐκεῖνο ἑνός; οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἕν. ἀνάγκη ἄρα ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου.

in welchen die Seele heterogene Objecte empfindet, mehrere und verschiedene sind, so wird aus diesen mehreren Sensationen entweder eine einheitliche oder nicht. Nothwendig muß jedoch eine einheitliche Sensation angenommen werden, weil ja sonst die Einheit des sensitiven Theiles (besonders wenn die Organe mehrere sind) ganz und gar nicht vorhanden wäre. Es muß also eine einheitliche Vorstellung aus den mehreren Sensationen werden. Dies ist jedoch nur möglich, wenn eine höhere Gattungseinheit der heterogenen Qualitäten diese zum Objecte einer Potenz vereinigt. Welche Gattungseinheit aber wäre dies? es wird ja aus heterogenen Objecten nicht Eines. (447. b. 1.) Also ist es nach dem Princip, daß die Heterogeneität der Qualitäten die Acte und Potenzen vermehre, (und dieses Princip ist angenommen, wenn die Potenzen dislocirt werden,) unmöglich, die Einheit des sensitiven Theiles zu wahren. Es folgt also, daß das Organ, wodurch die Seele Alles wahrnimmt, Eines ist als sensitives Organ; die verschiedenen äußern Organe aber sind nothwendig, weil die verschiedenen Wirkungsweisen der Körper durch verschiedene Qualitäten anders gebaute Organe verlangen. Wir sagten, es müsse das Organ des Empfindens eines sein als sensitives, weil dasselbe Organ auch vegetatives und appetitives Organ ist; also eines als psychisches Vermögen. — Denn wenn dies nicht angenommen wird, so ist es dieselbe Schwierigkeit, welche die Annahme mehrerer Organe unmöglich machte: es kann die Einheit des sensitiven Theiles nicht aufrecht erhalten werden, auch nicht durch die Einheit des Centralorgans aller Empfindungen, weil auch die vegetativen und begehrenden Functionen in diesem Organe sich vollziehen, die Einheit des Subjectes also den einzelnen Empfindungen unter sich in keinem höhern Grad zukömmt, als der Empfindung und der Begierde und der Bewegung. Dies ist jedoch nicht annehmbar. Es wäre keine Einheit des sensitiven Theiles, es gäbe keinen sensitiven Theil, sondern 5 oder 7 Theile, welche sich ähnlich verhielten wie Begehren und Sehen, begehrende und sehende Potenz. Die Einheit, welche die einzelnen Sensationen verbände, wäre nicht die Einheit des *αἰσθητικόν*, sondern des Körpers oder des Menschen. Lächerlich wäre es aber dann, daß Aristoteles diese Einheit mit so großem Aufwande hervorhebt und vertheidigt.

Der sensitive Theil ist demnach **einer** als Vermögen, und daher nothwendig in **einem** Organe; die äußern Organe dienen der Vermittlung und Disposition der Reize.

Hieraus ergiebt sich klar der Gedankengang des folgenden Textes und die Lösung der Aporie, welche natürlich nur das Princip angiebt, ohne es auf die einzelnen Aporien ausdrücklich anzuwenden. „Insofern nun das Empfindende (*αἰσθητικόν*) des Süßen und Weißen der Energie (der Bethätigung) [1]) nach

---

[1]) In anderer Weise ist es ja nicht denkbar, daß das Sensorium bald der Energie nach ungetheilt, bald getheilt sei; ebenso ist die ungetheilte Energie nicht etwa die Sensation einer einfachen Qualität, und die getheilte die mehrerer Qualitäten, denn das *αἰσθητικὸν γλυκέος καὶ λευκοῦ* ist ja Eines insofern es ungetheilt ist der Energie nach, d. h. insofern gleichzeitig verschiedene Qualitäten als ein Eines, in Beziehung aufeinander, wahrgenommen werden. Der Energie nach getheilt ist das Sensorium dann, wenn es zu verschiedenen Zeiten *χωρίς* (cf. de an. III. 2. 426. b. 12. de sensu 7. 448. b. 29) und ohne eine einheitliche Beziehung der heterogenen Qualitäten herzustellen, die einzelnen wahrnimmt. cf. de an. III. 7. 431. a. 20 bis b. 2. Die Reduktion auf jene Einheit, welche die gleichzeitige Vorstellung und Unterscheidung ermöglicht, ist dieselbe für Conträres und Heterogenes.

Zugleich erhellt aus dieser Stelle, wie wenig die Einheit des Subjectes unserem Philosophen als Erklärungsgrund sich darstellte (auch nicht für die heterogenen Objecte). Denn wäre das *ἕνι* a. 27. auf die Einheit des Subjectes zu beziehen, so würde nach der Proportion des realen und intentionalen Objectes folgen, daß das reale Schwarze und Weiße Eines dem Subjecte nach seien, wenn sie demselben Subjecte als vorgestellt inexistiren. Schwarz und Weiß können jedoch dem Subject nach verschieden sein und doch dem innern Einen gleichzeitig bewußt sein. Betrachtet man mit Kampe (a. a. O. p. 108. 3.) diese Einheit dem innern Einen nach nicht als in die Proportion gehörig, so ist nicht einzusehen, wie Aristoteles aus dem Proportionsverhältniß etwas folgere: „A (Weiß) und B (Schwarz) das objective Paar verhalten sich wie C und D, das subjective Paar, somit A zu C wie B zu D. Komme also CD dem innern Einen zu, so werde es sich wie AB verhalten, als ein und dasselbe und in Einheit, aber das Sein sei nicht dasselbe." a. a. O. Denn dadurch, daß CD als dem innern Einen zukommend begriffen wird, ist es eben als subjectives Paar begriffen. Aristoteles könnte daher den Folgesatz: *εἰ δὴ τὰ ΓΔ ἑνὶ εἴη ὑπάρχοντα, οὕτως ἕξει, ὥσπερ καὶ τὰ ΑΒ* ... l. c. a. 27. nicht als Folgesatz anreihen: Er hätte nur das in den Prämissen Gesagte wiederholt. — Es muß daher diese Einheit des subjectiven Paares als eine derartige begriffen werden, aus welcher auf eine analoge Einheit des objectiven Paares

ungetheilt ist, ist es Eines; wenn es aber getheilt ist der Energie nach, ist es ein anderes; oder wie es bei den Dingen selbst sich verhält, so auch in der Seele. Denn dasselbe und der Zahl nach Eine ist weiß und süß und vieles andere, wenn die (πάϑη) Eigenschaften nicht getrennt von einander, sondern dem Sein nach von einander verschieden sind. Aehnlich ist auch bezüglich der Seele zu behaupten, daß das αἰσϑητικὸν πάντων (die sensitive Potenz) dieselbe und eine sei der Zahl nach, aber eine andere und andere dem Sein nach, nach der Heterogeneität und Contrarietät der Objecte (τῶν μὲν γένει, τῶν δὲ εἴδει). So daß wir zumal durch Eines und dasselbe wahrnehmen, nicht aber durch Ein und dasselbe dem Begriffe nach." Die beiden Termini der Vergleichung sind die Dinge und die sensitive Potenz, insofern sie ungetheilt ist der Energie nach. Das Gemeinsame ist das Verhältniß des Ganzen und der Theile. So wenig als die Zahleinheit, d. h. die Einheit des metaphysischen Ganzen durch die Vielheit der Accidenzen aufgehoben ist, weil diese in einer andern Gattung sind als das Ganze, ebensowenig wird die Einheit des Actes oder der accidentalen Form überhaupt aufgehoben durch die Verschiedenheit der Gattungen, welche sie durchdringt, und welchen sie ihre Natur mittheilt. Die Verschiedenheit der Objecte der Vorstellung hat nicht als solche unterscheidende, die Acte vermehrende, Kraft, sondern nur insofern sie die Weisen der Vorstellung, des Vorgestelltseins ändert; sie begründet daher verschiedene Arten der Vorstellung, nicht aber verschiedene Gattungen: denn das Vorgestelltsein drückt die formale Gattungseigenschaft aus. Wenn daher eine Einheit dieser formalen Weise des Inseins, nach den Gegensätzen des Deutlichen und Undeutlichen, vorhanden ist, d. h. wenn die Seele unterscheidet, dann ist eine gleichzeitige Vorstel-

geschlossen wird. Diese Einheit kann nicht die Einheit des Subjectes sein; sondern die durch a. 22. ausgedrückte Einheit: ἐν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριϑμῷ, ὃν ἔχει πρὸς ἑκάτερον. Indem die Vorstellungen sich selbst zu analogen Verhältnissen vermöge ihrer gemeinschaftlichen Theile verbinden, wird die wirkliche Einheit, oder die Verhältnisse der Aehnlichkeit und der gemeinschaftlichen Objecte erkannt. Jene Einheit ist also die Einheit des Actes, welcher einer ist durch die Einheit der unwillkürlich oder spontan hergestellten Beziehung der Vorstellungen.

lung des Heterogenen und Conträren möglich. Wenn jedoch diese Einheit der Beziehung mangelt, dann mangelt die Vorstellung der bezogenen Objecte unter dem Gesichtspunkt jener Beziehung; denn vorgestellt sind diese, insofern sie deutlich oder unterschieden in der Seele sind. Mit der Einheit der Unterscheidung aber ist die Einheit der Vorstellung gegeben. Werden also heterogene oder conträre Objecte nicht unterschieden, nicht auf sich bezogen, dann sind sie χωρίς in zwei Vorstellungen vorgestellt. Zwei Vorstellungen derselben Gattung sind jedoch nicht gleichzeitig möglich, weil sie conträr sind; also ist es unmöglich, zwei oder mehrere, sei es conträre oder heterogene Objecte, gleichzeitig wahrzunehmen oder vorzustellen (durch Vorstellungen derselben Potenz), wenn sie nicht unter einer Beziehung vorgestellt, also zu einem Objecte gemacht werden. Hiermit stimmt die Erfahrung vollkommen überein, wornach wir Contraria wie Heterogenes gleichzeitig vorstellen können, insofern wir es unterscheiden und vergleichen können, d. h. insofern es in einem Acte vorstellbar ist.

Hieraus lösen sich die Aporien. Die Objecte des Bewußtseins schließen sich stets nur insoweit aus, als sie sich in verschiedenen Acten, ohne innere Beziehung untereinander, der Seele darstellen, wie ein heftiges Getöse, welches zu dem Objecte des gegenwärtigen Lesens in keiner innern Beziehung steht und dasselbe in keiner Weise verdeutlicht; wäre das Object der Lesung dagegen die Schilderung eines Getöses, dann würden die beiden Vorstellungen sich verdeutlichen, d. h. eine Vorstellung werden.

Es ist ferner nicht eine derartige Vereinigung der Objecte, welche gleichzeitig vorgestellt werden sollen, nothwendig, daß sie selbst in der Vorstellung sich chemisch mischen oder mengen, wie sie dieses außer der Seele thun; nur dann wäre dieses nothwendig, wenn die Objecte als solche den formalen Gattungscharakter des Sehens, des Hörens bestimmten. Jedoch die Weise des Vorgestelltseins besteht formell in der Weise der deutlichen Inexistenz; also ist es nothwendig, daß die Objecte, welche gleichzeitig vorzustellen sind, sich gegenseitig verdeutlichen; dies geschieht dadurch, daß sie nach einem einheitlichen Gesichtspunkt verglichen und unterschieden werden. Daher ist es leichter, homogene Objecte gleich-

zeitig sich vorzuführen, weil die Vergleichung derselben in ihrem Gattungscharacter einen einheitlichen Gesichtspunkt hat. Heterogene Objecte dagegen werden von dem Sinne und den Thieren mehr oder allein nach den miterfaßten *κοίνα* verglichen, nach Ort, Zeit, Gestalt, Gefühlen, welche sie erwecken u. dgl.

Endlich ist klar, warum die Contraria sich gleichzeitig nicht in der Seele ausschließen, und warum die gleichzeitige Vorstellung derselben nicht dem Gesetz des Widerspruchs zuwider ist, obgleich die örtlichen Theile des Organes, in welchem sie empfunden werden, nicht verschieden sind. Die Contrarietät der Qualitäten folgt nämlich ihrer Gattungseinheit, welche die Einheit der Potenz (ihrer *ὕλη*) mit sich bringt. Ist diese *ὕλη* nun eine Potenz der Farben, so folgt die Contrarietät der einzelnen Farben in dieser *ὕλη*, und die Unmöglichkeit, gleichzeitig zwei Farben vorzustellen, was der Erfahrung widerspricht. Ist jedoch die *ὕλη* eine Potenz der Vorstellung, so sind nicht die vorgestellten Farben die Arten in dieser Gattung, sondern die verschiedenen Vorstellungen. Die Vorstellungen sind jedoch andere und mehrere, wenn die Unterscheidungen andere und mehrere sind. Es ist daher unmöglich, daß die Seele in mehrfacher Weise zumal unterscheide und vorstelle, weil die Zahl des Unterscheidens die Zahl der Acte bestimmt, die Acte e i n e r Potenz jedoch conträr sind. Dagegen ist es möglich, nach einer einheitlichen Beziehung mehrere Objecte gleichzeitig vorzustellen, weil die Unterscheidung in diesem Falle e i n e ist. Die Unterscheidung der Objecte selbst ist das Formale [1]) des Vorstellens, der Grundcharacter dieser Seelenenergie, und bringt daher die Gattungseinheit aller sinnlichen Vorstellungen mit sich.

---

[1]) cf. Top. II. 4. 111. a. 16. 19. *τὸ αἰσθάνεσθαι κρίνειν ἐστι, ι . . . τὸ γὰρ κρίνειν τὸ γένος τοῦ αἰσθάνεσθαι, ὁ γὰρ αἰσθάνομενος κρίνει πως.* De an III. 3. 427. a. 17. sq. *ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὁρίζονται μαλιστα τὴν ψυχήν, κινήσει τε κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ τῷ κρίνειν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων . .* 3. 428. a. 2. sq: *φαντασία . . . μία τίς ἐστιν τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.* I. 2. 404. b. 25: *κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει . . .* Anal. post. II. 19. 99. b. 35: *ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.* De

Aus dieser Homogeneität der Vorstellungen lösen sich, wie uns scheint, schwierige psychische Erscheinungen, wie die Möglichkeit des Vergleichens und Unterscheidens und des gleichzeitigen Bewußtseins mehrerer, conträrer und heterogener, Objecte.

Wegen der Wichtigkeit dieses Gesetzes, daß alle sinnlichen Vorstellungen homogen seien, ist es nothwendig, dasselbe auch aus den andern Schriften des Aristoteles, als von ihm aufgestellt, sowie aus inneren Gründen zu erweisen.

Artikel 2.

Die Vorstellungen der verschiedenen Sinne sind (nach allen betreffenden aristotelischen Schriften und aus inneren Gründen) homogen; daher ist die Unterscheidung heterogener Objecte in **einem** Acte möglich.

Wir haben den Nachweis versucht, daß das Unterscheiden das formale Moment, die Grundeigenschaft des Vorstellens sei, weil durch die Vorstellung eine Inexistenz in der Weise des Deutlichen ausgedrückt ist. Aus der Einheit der Unterscheidung also, und der Einheit der Beziehung, welche ihr als Gesichtspunkt dient, folgt die Einheit der Vorstellung. Heterogene Objecte sind demnach in **einem** Acte vorstellbar, wenn sie vergleichbar und unterscheidbar, oder unter einer einheitlichen Beziehung denkbar sind. Also begründet die Heterogeneität der Objecte nicht die Heterogeneität der Acte.

Auch finden sich in der That nicht die Criterien einer solchen Verschiedenheit an den einzelnen Sensationen bewährt; diese sind vielmehr nach den gemeinsamen Eigenschaften ihrer intentionalen Inexistenzweise direct ebenso vergleichbar wie die geistigen Vorstellungen, wie die sinnlichen Gefühle und Begierden und die geistigen Gefühle und Strebungen. Wir geben ja der einen Vorstellung vor der andern den Vorzug, wie der Gesichtsvorstellung des **einen** Kügelchens vor der Tastvorstellung zweier

---

mot. an. 5. 700. b. 17: Unter den vielen Thätigkeiten der sensitiven und intellectiven Wesen sind besonders zwei Classen: *νοῦς* und *ὄρεξις*: *καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσι· κριτικὰ γὰρ πάντα.*

Kügelchen.[1]) Dies könnte die sinnliche Seele nicht, wenn die Vorstellungen nicht direct nach einem gemeinsamen Criterium vergleichbar wären, dem Criterium ihrer Deutlichkeit. Die Vorstellungen und Gefühle müssen direct vergleichbar sein, d. h. ohne die Vermittlung einer geistigen Thätigkeit, weil jedes Messen, Zählen, Wägen [2]) auf der Anwendung eines angenommenen Maßes beruht, diese Anwendung jedoch das Vermögen abstracter Vorstellungen voraussetzt. Dieselbe beruht nämlich auf der Erkenntniß des Gesetzes, was mit einer dritten Größe gleich oder von ihr verschieden sei, sei unter sich gleich oder verschieden. Diese abstracte Erkenntniß eignet den Thieren nicht; sie vermögen daher nur nach unmittelbar in den Motiven des Urtheils (den Vorstellungen) und der Begierde (den Gefühlen) gegebenen Criterien zu vergleichen und streben.

Was in dieser Weise als wahr und berechtigt sich ergiebt, die Einheit des Vermögens für alle sinnlichen Vorstellungen, kann auch direct als aristotelisches Theorem nachgewiesen werden. Aristoteles schreibt nämlich einer *ἀρχή* die Wahrnehmung aller sensibeln Qualitäten, der besondern (secundären) und gemeinsamen (primären) zu, ebenso die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit, das innere Bewußtsein und die Wiederholung der Vorstellungen, ebenso endlich das Urtheil. Diese *ἀρχή* ist nicht eine Substanz, das Centralorgan, denn sie ist in dem Centralorgan, und zwar nicht allein, sondern mit andern *ἀρχαί*; sie ist also ein Accidenz. Diese *ἀρχή* ist fernerhin eine, insofern sie Princip der sensitiven Acte ist; also ist sie eine Potenz.

Alle Stellen, welche die Einheit des Organs der Empfindung beweisen, dienen uns hier zur Feststellung des Satzes, daß einem

---

[1]) In jenem Falle, in welchem wir an nicht analogen Theilen der Finger ein und dasselbe Kügelchen als zwei Kügelchen fühlen.

[2]) cf. Phys. IV. 14. 223. a, 25. sq. *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον* . . . Die Thiere haben jedoch gleichwohl Gedächtniß, weil sie den Verlauf der Sensationen und Bewegungen wahrnehmen, wenn auch nicht als gemessene Dauer: *ἡ δὲ τοῦ χρόνου διττή ἐστιν· ὅτε μὲν γὰρ μέτρῳ οὐ μέμνηται αὐτό, οἷον ὅτι τρίτην ἡμέραν ὁδέποτε ἐποίησεν, ὅτε δὲ καὶ μέτρῳ· ἀλλὰ μέμνηται καὶ ἐὰν μὴ μέτρῳ.* De mem. 2. 425. b. 29—453. a. 2. cf. Kampe a. a. O. 102. 4.

Organe die Empfindung aller Qualitäten zukomme. Doch ist diese Einheit nicht blos eine solche der Größe oder des substantiellen Theiles, sondern Einheit des Accidenz, des Vermögens. Denn die „Kraft der vorzüglichen Wahrnehmung" ist in dem Herzen, nicht dieses selbst; denn noch andere Kräfte sind in dem Herzen, welche Eines dem Subjecte nach, aber als Accidenzen verschieden sind. „*αἰσθητικόν* ist das in Möglichkeit zur wirklichen Wahrnehmung seiende," [1]) also offenbar dasselbe, was *ἀρχὴ δεκτικὴ ἄνευ ὕλης* [2]) bedeutet. Diese ist in dem ersten Sinnesorgan, und nicht mit diesem identisch, weil sie sonst eine Größe wäre. Die Sinnespotenz ist zwar nicht ohne körperliches Organ [3]) jedoch nicht selbst im Körper. Dieselbe ist, insofern sie eine alle Sinne umfassende, eine gemeinsame ist, nicht blos dem Organ nach Eine, sondern eine *δύναμις* [4]) und als solche *μία αἴσθησις*. „Daß aber die Kraft der Wahrnehmung den lebenden Wesen von demselben Theile aus zukomme, von welchem aus auch die (Kraft) der Bewegung, ist früher in anderen (Schriften) erörtert worden . . . alle Bluthiere haben ein Herz und in diesem ist die Kraft der Bewegung und der vorzüglichen

[1]) Vgl. de somn. 1. 454. b. 12.

[2]) De an. II. 12. 424. b. 1. 2: *αἴτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν ὅιαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μεθ' ὕλης.* Diese *ἀρχή* ist nicht das Organ selbst: a. 24. sq. *αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον; μέγεθος μὲν γὰρ ἂν εἴη τὸ αἰσθανόμενον. οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι, οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.*

[3]) De an. III. 4. 429. b. 5.

[4]) De somno 2. 455. a. 15. sq. Diese *δύναμις* ist jedoch keine zu den Einzelsinnespotenzen als eine andere hinzukommend, sondern ist unmittelbar die Potenz des Sehens und Hörens cf. de an. III. 1. 425. a. 30. bis b. 4. *τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ᾗ αὐταί, ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολὴν ὅτι πικρὰ καὶ ξανθή.* (Dann nämlich ist das *κρῖνον ἓν καὶ ἅμα* III. de an. 2. 427. a. 11. und *ἀδιαίρετον . . κατὰ ἐνέργειαν, ἕν τι ἔστι τὸ αἰσθητικὸν γλύκεος καὶ λευκοῦ* de sens. 7. 449. a. 10. 11.) *οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἕν.* Wenn die beiden Stellen nicht widersprechen, — und dies kann nicht vermuthet werden, so lehrt Aristoteles in beiden die Einheit des *αἰσθητικόν* als Potenz.

Wahrnehmung." [1]) Da die *ἀρχαί*, welche Aristoteles in das Herz verlegt, mehrere sind, so hat die Vermuthung keinen Raum, es sei die substantielle Form unter der *ἀρχή* verstanden. Es ist demnach jene accidentale *ἀρχὴ δεκτικὴ ἄνευ ὕλης* (de an II. 12.) gemeint, welche nach einem allgemeinen Gesetze (de an III. 5.) in jeder Gattung psychischer Acte anzunehmen ist. [2]) „Das vorzügliche der Wahrnehmungen ist allen Blutthieren in diesem (Theile, dem Herzen): denn in diesem muß nothwendig das allen Aistheterien gemeinsame Aistheterion sein. . . . Außerdem, wenn das Leben allen in diesem Theil (vorzüglich und zuerst) zukömmt, so muß auch die sensitive Kraft in diesem sein . . . in diesem und mittleren Theile des Körpers . . . ist also die Grundkraft der sinnlichen Seele, wie der ernährenden und wachsthumbewirkenden Seele." [3]) „Da jedoch die sensitive Kraft wie die bewegende und ernährende in diesem Theile des Körpers sind, so muß das dieser erste Theil, welcher diese Kräfte besitzt, insofern er alle sinnlichen Objecte aufzunehmen in Möglichkeit ist, in dieser Hinsicht eines der gleichtheiligen Organe sein, insofern er aber bewegendes und wirkendes (vegetatives) Princip ist, eines der ungleichtheiligen Organe."

Ferner ist zu erinnern an die Bedeutung der *δύναμις* oder der accidentalen Möglichkeiten der Seele, unter welchen nie die 5 Sinne, sondern stets das *αἰσθητικόν* [4]) aufgezählt wird. Wenn ihm die Einheit dieser Potenz (und als eine wird die-

---

[1]) cf. de somn. 2. 455. b. 34. 456. a. b.

[2]) cf. de juv. 3. 469. a. 4—27.

[3]) cf. de part. an. II. 1. 647 a. 24: *τῆς δὲ αἰσθητικῆς δυνάμεως καὶ τῆς κινούσης τὸ ζῷον καὶ τῆς θρεπτικῆς ἐν ταυτῷ μορίῳ τοῦ σώματος οὔσης . . . ἀναγκαῖον τὸ ἔχον πρῶτον μόριον τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ᾗ μὲν ἐστι δεκτικὸν πάντων τῶν αἰσθητῶν, τῶν ἁπλῶν εἶναι μορίων, ᾗ δὲ κινητικὸν καὶ πρακτικόν, τῶν ἀνομοιομερῶν.*

[4]) cf. de an. II. 3. 414. a. 31: *δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν.* III. 9. 10. 433. b. 1: *τοῖς δὲ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς διαιροῦσι, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι ὀρεκτικόν· ταῦτα γὰρ πλέον διαφέρει ἀλλήλων ἢ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν.* Es sind durch die angegebenen *δυνάμεις* nach der de an. II. 4.

selbe stets aufgeführt, wo Aristoteles von Potenzen redet) fraglich erschienen wäre, so wäre im neunten Capitel des dritten Buches ebenso bezüglich dieses Punktes wie bezüglich der Phantasie und der andern eine Bemerkung zu erwarten.

Endlich ergiebt sich unsere Behauptung aus der Thatsache, daß Aristoteles der *αἴσθησις κοινή* Functionen zuschreibt. Denn wenn es Functionen giebt, welche keinem der fünf Sinnespotenzen weder für sich noch zumal genommen zugeschrieben werden dürfen, so ist nothwendig eine von diesen Potenzen verschiedene *δύναμις* anzunehmen, wenn wenigstens die Seele durch Potenzen in der Möglichkeit der Acte ist, nicht durch ihre Substanz als solche. Dem *αἰσθητικόν* nun, insofern es ein allen Sinnen gemeinsames, das vorzüglich so genannte ist, kömmt die Wahrnehmung der gemeinsamen Sinnesobjecte,[1]) der Größe, Bewegung und Zeit, und darum auch die Wahrnehmung per accidens[2]) zu. Wachen und Schlafen oder vielmehr Wachen und Träumen

---

aufgestellten Regel die heterogenen Classen der psychischen Acte bezeichnet: alle weiteren Unterschiede sind spezifischer, nicht heterogener Natur: so die Unterscheibung der Irascibilität und Concupiscibilität, der Wahrnehmung und Phantasie und des Gedächtnisses, ebenso aber auch die verschiedenen Classen sinnlicher Vorstellungen.

[1]) De memor. 1. 450. a. 9: *μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ῳ καὶ χρόνον, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. ὥστε φανερόν, ὅτι τῷ πρώτω αἰσθητικῶ, τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν.* Daß die accidentalen *μόρια* der Seele gemeint seien, wenn Aristoteles die Frage aufwirft: welchem Seelentheile Gedächtniß und Phantasie u. dgl. zugehöre, geht sowohl aus de an. III. 9. und de insomn. 1., wie den folgenden Worten hervor: *τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ μνήμη, φανερόν· ὅτι οὗπερ ἡ φαντασία* . . . de mem. 450. a. 22; denn mehrere Theile der Seele, denen das Gedächtniß eignen könnte, sind nur in dem Sinne denkbar, daß die Potenz der Sensationen und die Potenz des Gedächtnisses als verschiedene accidentale Möglichkeiten gedacht werden. Die Frage aufzuwerfen, in welchem Organe das Gedächtniß sich vollziehe, ist für dessen psychologische Betrachtung von keinem Nutzen, und in der That ist nach der ganzen Gedankenreihe des ersten Capitels vom Gedächtnisse der Sinn der Frage 449. a. 4. nicht der obige. Aristoteles untersucht das Verwandtschaftsverhältniß der Sensationen und des Gedächtnisses.

[2]) cf. de an. III. 7. 431. b. 5: *οἷον αἰσθανόμενος τόν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ γνωρίζει, ὁρῶν κινούμενον, ὅτι πολέμιος.*

sind besondere Zustände des αἰσθητικόν, nicht insofern es als das Centralorgan überhaupt betrachtet wird, sondern insofern es der bezügliche accidentale Seelentheil ist. Im Gegensatz zu dem δοξαστικόν und dem νοητικόν ist der Traum ein παθός des αἰσθητικόν, insofern dieses φανταστικόν ist. [1])

Die ganze psychologische Betrachtungsweise des Aristoteles zeigt demnach, daß der formale Charakter aller Sinnesvorstellungen einer sei, und daß daher alle Sensationen homogen und direct vergleichbar seien.

---

[1]) cf. de insomn. c. 1. insbesondere 459. a. 8. sq.

Sechstes Capitel.

Von der Vergleichung der Phantasmen und Aistheme.

Artikel 1.

Die Vergleichung der Phantasmen und Aistheme (Empfindungen) verlangt die Einheit des Actes der Vergleichung und die Homogeneität beider Vorstellungsweisen.

Die sinnlichen Wesen vermögen nicht blos die durch mehrere Sinne wahrgenommenen Objecte unter sich zu unterscheiden und zu verbinden, sondern auch die in phantasmatischer Weise vorgestellten Gegenstände mit Sensationsobjecten in Beziehungen zu setzen. Letztere Fähigkeit ist nicht minder wichtig, ja vielleicht noch wichtiger als die heterogene Objecte unterscheidende und verbindende Thätigkeit. Auch den Thieren kömmt sie zu und nach ihr „thun und erleiden diese vieles.“ Diese Thatsache bedarf keines Beweises.

Worauf beruht nun, müssen wir fragen, die Möglichkeit der Vergleichung der gesehenen Farbe mit einer in der Phantasie gegenwärtigen Farbe? Da, wie wir in dem vorigen Capitel zu zeigen versuchten, die gleichzeitige Vorstellung mehrerer Objecte in mehreren Acten die Erkenntniß der einheitlichen Beziehungen oder der Unterschiede nicht mit sich bringt, so ist diese Erklärungsweise auch hier zurückzuweisen. Da ferner der formale Character des Vorgestelltseins durch den Begriff der Deutlichkeit ausgedrückt ist, alles jedoch insoweit deutlich (vorgestellt) in der Seele ist, als es in sich oder von andern unterschieden in ihr ist, so folgt, daß die Einheit des Actes gegeben und bestimmt ist durch

die Einheit des formalen Objectes, der Beziehung, nach welcher die Objecte deutlich in der Seele sind.

Es ist also die Einheit des Actes erfordert, damit die Erkenntniß mehrerer Objecte nach einer Beziehung möglich sei. Ob dieser eine Vorstellungsact jedoch ursprünglich gegeben sei, oder ob er durch die gleichzeitigen Vorstellungen der Termini entstehe, ist nach den verschiedenen Verhältnissen der Acte verschieden zu bestimmen.

Wenn nun gesagt würde, die Unterschiede oder Beziehungen der Wahrnehmungs- und Phantasieobjecte würden durch einen höhern Act erkannt, so wäre dieser Act entweder selbst die phantasmatische Vorstellung oder ein aus Phantasma und Sensation sich neu ergebender höherer Act einer andern Gattung. Der Act der Phantasie könnte der Act des Unterscheidens dann sein, wenn die Phantasie sich ähnlich zum Wahrnehmen verhielte, wie das geistige Denken zum sinnlichen Denken, oder das Fühlen zum Vorstellen: wenn der Act der Phantasie den Act der Sensation einschlösse. Dies ist jedoch nicht das Verhältniß beider Classen sinnlicher Vorstellungen: eher waltet ein solches zwischen Vorstellung und Urtheil ob.

Die letztere Annahme wäre demnach nothwendig, daß ein dritter, höherer, heterogener Act entstehe, wenn der Act des Unterscheidens nicht schon ursprünglich als einer gegeben ist, d. h. obgleich Product mehrerer getrennt vorstellbarer Objecte, ist dieses Product nicht heterogen, sondern homogen, indem wir den Unterscheidungs-Act nicht als Vorstellung des Unterschiedes gegenüber den zwei Acten fassen, in welchen die Termini des Unterschiedes vorgestellt sind. Vielmehr ist der Sinn unserer Behauptung, es sei in derselben Vorstellung der Unterschied und das Unterschiedene vorgestellt. Der Grund liegt in der Unmöglichkeit, einen Unterschied oder eine Beziehung vorzustellen, ohne irgendwie die Termini mitvorzustellen, da in der Beziehung begrifflich das Bezogene miteingeschlossen ist, und nur eine besondere Weise der Vorstellung des Bezogenen in der Seele besagt. Also muß in jener dritten höhern Vorstellung nicht blos die Beziehung der Termini, sondern es müssen diese selbst mitgedacht werden. Wie jedoch ist dieses möglich, wenn Phantasma und Sensation hete-

rogene Acte sind durch die heterogenen Objecte? Oder ist das formale Object jenes höhern Sinnes ein höheres, Sensations- und Phantasieobject in höherer, einfacherer Weise vereinigendes? Wenn dieses möglich ist, daß die formalen Objecte der Phantasie und der Wahrnehmung als ein Gattungsobject gefaßt werden, so wird dieses besser sofort angenommen; denn die Vermehrung der Acte hätte weder psychologische noch metaphysische Begründung. Die Vergleichung der Objecte der Empfindung und Phantasie setzt demnach die Homogeneität der Phantasmen und der Empfindungsvorstellungen voraus.

Diese, und mit ihr die Einheit des Unterscheidungsactes anzunehmen, ist auch durch das folgende gefordert. Da thatsächlich feststeht, daß die Thiere Sensations- und Phantasieobjecte vergleichen, so würden dieselben Heterogenes vergleichen, wenn die formalen Objecte beider Classen verschieden sind. Man wird vielleicht einwenden, es sei Dem nicht so, da die Objecte der sensitiven Vergleichung die realen, nicht aber die formalen Objecte beider Vermögen seien; das phantasirte Licht und das gesehene Licht, welche als Objecte nicht heterogen sind, werden von der Seele des Thieres verglichen. Nur dann wäre heterogenes Terminus der Unterscheidung, wenn das Licht als phantasirtes und als gesehenes verglichen würde. — Doch gerade dieses ist in der thierischen Seele der Fall, welche die phantasirten und wahrgenommenen Dinge nicht nach demselben Maßstabe der Intensität und Deutlichkeit mißt, so daß sie in der Meinung befangen wäre, sie sehe das phantasirte Licht. In der That würde die sensitive Seele demnach Heterogenes vergleichen, während durch einen solchen Unterschied der Objecte die directe Vergleichbarkeit derselben aufgehoben wird, und die sensitive Seele einen Maßstab weder suchen, noch finden, noch anlegen kann. Der Geist der Seele allein vermag es, zu zählen und zu messen. [1]) Wenn die thierische Seele daher in der That die Phantasmen und die Wahrnehmungen vergleicht, unterscheidet, verbindet, und Beziehungen unter denselben herstellt, so ist nothwendig die Homogeneität beider Arten sinnlichen Vorstellens anzunehmen. Da diese jedoch

---

[1]) cf. Phys. IV. 14. 223. a. 25 sq.

von vielen Philosophen wie Commentatoren geleugnet wird, so ergiebt sich die Aufgabe, dieselbe ausführlicher nachzuweisen.

Artikel 2.

Die Phantasmen und Aistheme sind homogene Acte der vorstellenden Seele.

Die Lehre von den Phantasmen wird von Aristoteles nach den drei Fragen gegliedert, was sie seien, und warum sie seien, [1]) woraus sich die dritte Frage beantwortet, welche er gewöhnlich [2]) anzureihen pflegt, welchem Seelentheile sie zugehöre. Der allgemeine Character der Phantasmen ist der den Wahrnehmungen und geistigen Vorstellungen gemeinsame: in allen diesen Acten ist etwas von der Seele deutlich gemacht, unterschieden. [3]) Doch ist die Weise der deutlichen Inexistenzweise eine durchaus verschiedene in den geistigen Vorstellungen und in den sinnlichen; indem die Deutlichkeit der geistigen Vorstellungen ein Urtheil mit evidenter Einsicht erzeugt. Innerhalb des sinnlichen Denkens sind die Phantasmen sowohl von den Urtheilen [4]) wie von den Wahrnehmungen verschieden. Am wenigsten ist dieselbe mit dem einsichtsvollen Urtheilen zu verwechseln.

Wahrnehmungen sind die Phantasmen keine; denn die Wahrnehmung kömmt dem Thiere nothwendig zu, nicht aber die (getrennte [5])) Phantasie, als Wiederholung der Wahrnehmung.

---

[1]) De an. III. 4. 429. a. 8.; de div. p. somn. 2. 464. b. 16.

[2]) cf. de memor. 1. 449. b. 1. sq.; de somno 1. 453. b. 11; de insomn. 1. 458. b. 1. 2. 459. a. 23.

[3]) De an. III. 3. 428. a. 3. *εἰ δή ἐστιν ἡ φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.* De motu an. 5. 700. b. 19. Top II 4. 111. a. 15. 19.

[4]) cf. de an. III. 3. 427. b. 16. sq.; 8. 432. a. 10. *ἔστι δὲ ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως* . . . De insomn. 2 460. b. 16. sq. Dem widerspricht nicht, wenn Aristoteles den Phantasmen Wahrheit und Falschheit zuschreibt, 3. 428. a. 12. b 2. 17. sq.: denn es gilt dies nur insofern, als die Vorstellung, in welcher nur materiell Wahrheit oder Falschheit ist, Motiv eines wahren oder falschen Urtheils wird. cf Kampe a. a O. p. 127.

[5]) Nicht alle Thiere haben Phantasie, cf. de an. III. 3. 428. a. 8 21. 23. de an. II. 3. 414. b. 16. 415. a. 10. Analyt. post. II. 19. 99. b. 37. sq.

Das Phantasma ist vielmehr die schwächere, aber ähnliche Fortsetzung und Wiederholung und Ergänzung der Sensation. [1])

Die Phantasie ist ganz von der Sensation abhängig bezüglich der Elemente ihrer Gestaltungen, und hat also in der Sensation ihre nächste Ursache. Weil sie willkürlicher als die Sensation hervorgerufen werden kann, wird die Phantasie die Grundlage [2]) des lebendigen Vorstellungs- und Triebwechsels der höhern Thiere und des methodischen Denklebens des Menschen.

Die Unterschiede der Phantasmen und der Empfindungsvorstellungen liegen theils in der Weise ihres Entstehens, theils in der durchschnittlichen Intensität der Acte. Die Sensationen nämlich sind jene Vorstellungen, welche nothwendig durch eine physische Alteration des äußern Organes entstehen, durch eine Einwirkung des gegenwärtigen Objectes. Die Phantasmen jedoch haben nicht in physischen Antecedenzien ihren nothwendigen Anstoß, und die Seele ist daher in ihrer phantasmatischen Bethätigung freier, [3]) in den Maßen und der Disposition der Bilder

---

Die Phantasie, ohne welche kein Begehren ist, III. 10. 433. b. 28., ist allgemeiner zu nehmen, da ja aus der fortdauernden Sensation ein Begehren entstehen kann. Vielleicht ist die Phantasie, welche allen Thieren zukömmt (de an. II. 2. 413. b. 22.), das Festhalten der Sensation, jene, welche nur einigen zu Theil wird, das selbständige Wiederholen der Sensation. III. de an. 10. 433. a. 12; Metaph. I. 980. b. 26; Eth. Nic. VII. 5. 11. 47. b. 5.

[1]) cf. de an. III. 3; de insomn. 1. 459. a. 17; 2 460. b. 2; 3. 462. a. 29. Rhetor. I. 11. 1370. a. 28.

[2]) De an. III. 3. 428. b. 16. 17: *πολλὰ καθ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον.* 10. 433. a. 9. sq.; 9. 432 b. 16. sq. III. 3. 429. a. 4: *καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίως εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσοις ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι.*

[3]) cf. de an. III. 8. 432. a. 9. 10. *τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματα ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.* Da Aristoteles sowohl de an. II 12. III. 2. 4. 7., wie in dem 8ten Capitel selbst die Immaterialität der Aistheme behauptet hat, so frägt es sich, welcher Art die Immaterialität sei, welche die Phantasmen vor den Aisthemen auszeichnet. Weder ist die Empfindung ihrem Objecte nach materieller, noch als Act in sich, noch auch weist eine schwächere Intensität auf größere Geistigkeit hin; nur in der größern Freiheit der Seele von körperlichen Bedingungen kann etwa größere Immaterialität der Phantasmen gesucht werden.

nicht an die Schranken physischer Einwirkungsfähigkeit geknüpft. In der Phantasie nähert sich die sensitive Seele in der Weise der Bethätigung schon der geistigen Seele.

Außerdem sind die Phantasmen im normalen Zustande stets schwächer und weniger klar und deutlich als die Sensationen. Eine ähnliche Lebhaftigkeit erreichen dieselben im Traum und in fieberhaften Zuständen; auch im wachen Zustande steigert sich ihre Lebhaftigkeit durch den Mangel an Sensationen, welche in keinem Associationsverhältniß zu denselben stehen.

Aus diesem geht leicht hervor, daß der psychische Unterschied der Phantasmen und Aistheme nur ein gradueller, spezifischer ist.

1. Denn jene angegebenen Unterschiede schließen Uebergänge nicht aus, weder in der Weise des Entstehens, noch in der Intensität der Vorstellung; die äußersten Grenzen dieser Reihe sind allerdings sehr verschieden, aber diese Gegensätze sind durch Uebergänge vermittelt. Zwischen verschiedenen Gattungen, wie Vorstellungen des sinnlichen und geistigen Theiles, finden sich jedoch keine vermittelnden Uebergänge. Es ist also dieselbe vorstellende Kraft der Seele, welche bei verschiedenen organischen Dispositionen in mannigfacher Weise homogene Acte erzeugt. Die Phantasie ist die modificirte Bethätigungsweise der sensitiven Kraft, welche in der psychischen Inexistenzweise einen graduellen Unterschied der Intensität bewirkt.

2. Da ferner die Wiederholung von derselben Gattung ist, wie das Original, so muß auch das Phantasma der Sensationsvorstellung homogen sein.

3. Wenn dagegen gesagt wird, das formale Object der Phantasmen und Aistheme sei ein verschiedenes, so ist dies unrichtig. Als solches nämlich wird von denjenigen Philosophen, welche einen Unterschied der Gattung zwischen beiden Classen von sinnlichen Vorstellungen lehren, das Anwesende und Abwesende im Sinne des auf das Organ physisch einwirkenden und actu nicht einwirkenden Objectes bezeichnet. — Allerdings ist dies ein wirklich obwaltender Unterschied; ob er jedoch ein formaler sei, ist zweifelhaft. Als formaler nämlich müßte er nothwendig in die Vorstellungen selbst eingehen, und nicht blos in dem wirklichen Entstehungsproceß sich finden. Es müßten demnach die Phantasmen

derartige Vorstellungen sein, daß in ihnen die vorgestellten Objecte als nicht auf den Körper einwirkende (absentia) oder ohne jegliche Bestimmung dieses Punktes vorgestellt würden. Nie also würde in einem Phantasma das, wenn auch noch so lebhaft vorgestellte, Object als gegenwärtig, als wirklich gesehen, oder gehört vorgestellt werden. Es wäre also unmöglich, das Phantasirte für gegenwärtig empfunden zu halten, wie es im Traum und Fieberwahn und andern krankhaften Störungen des Seelenlebens geschieht. Die Lebendigkeit der Phantasmen wäre nicht mit der Gefahr verbunden, dieselben mit Sensationen zu verwechseln; eine Steigerung des Phantasielebens würde nicht in dieser Weise die Seele zu täuschen vermögen. Denn was nicht als gegenwärtig empfunden vorgestellt wird, wird auch nicht als solches von der Seele anerkannt. — Woher sollte jedoch diese Vorstellung des Empfindens kommen, wenn sie nicht in dem Phantasma selbst liegt? Denn die Sensationen können dieselbe nicht dem Phantasma mittheilen, weil sie dessen formalen Character nicht verändern können; wie sollte auch die schwache Empfindung seiner Körperlage, welche ein Schlafender hat, denselben bewegen, die von ihm träumerisch-phantasirte Landschaft oder Situation für wirklich zu halten? Wie sollten die Sensationen eines Hallucinirenden denselben bewegen, sein Phantom für Wirklichkeit zu halten? Derartige Täuschungen durch Verwechslung von Sensationen und lebhaften Phantasmen wären unmöglich, wenn die Phantasmen ihre Objecte nicht auch in demselben Sinne wie die Sensationen der Seele als anwesend,[1]) vorstellen. Die Phantasmen in ihrer normalen Stärke während des Wachens sind allerdings nicht im Stande, die Seele so zu berücken, daß sie für schwache Empfindungen gehalten werden, obgleich auch dieses nicht ausnahmslos behauptet werden kann. Der Grund liegt in der Leichtigkeit, den großen Unterschied der Intensität und Klarheit zu erkennen, welcher die gewöhnlichen Phantasmen von den Sensationen unterscheidet; in der Intensität und der Deutlichkeit der Vorstellungen aber liegt das Criterium, nach welchem die urtheilende Seele ihr Urtheil

---

[1]) „Anwesend" nehmen wir natürlich in dem erklärten Sinne „als empfunden".

nach Qualität und Entschiedenheit bestimmt. Wenn die Intensität und Klarheit unseres Traumes und des wirklichen Empfindens und Erinnerns nahezu gleich ist, tritt daher ein Schwanken der Seele ein, welche nicht weiß, ob sie träume oder wache. Dies wäre unmöglich, wenn jener Unterschied der realen Entstehungsweise der Phantasmen und Aistheme ein innerer und formaler Unterschied dieser selbst würde.

4. Der hl. Thomas, welcher in seiner Physiologie der Sinne wie in der Eintheilung der sinnlichen Vorstellungen anders lehrt als Aristoteles, war zu seiner Scheidung der Phantasie und des Gemeinsinns bestimmt durch den von Averroës überkommenen Satz,[1] im Körperlichen lasse sich das Aufnehmen (der Sinnesbilder im sensus communis) und das Bewahren (in der Phantasie) nicht auf ein einziges Princip zurückführen. Es sind daher verschiedene Organe gefordert, um leicht Vorstellungen aufnehmen zu können und um sie dauernd zu behalten. Wenn die Organe nun derart dislocirt sind, lag es allerdings nahe, die Acte und die Potenzen zu vervielfältigen. Die Spätern führten noch besonders auf Grund dieser physiologischen Anschauung die Thatsache auf, daß die Vollkommenheit und Fertigkeit der Phantasie und der Wahrnehmung nicht miteinander gegeben sei; es müsse daher eine Verschiedenheit der Organe und Potenzen angenommen werden. Im Intellect finde sich zwar auch eine Vielfältigkeit der Habitus, und viele Vollkommenheiten seien trennbar; aber wegen der Geistigkeit des Intellectes sei dadurch keine Mehrheit der Organe und organischer Potenzen erfordert.

Indeß können wir dem Grundgedanken dieses Beweises nicht

---

[1]) Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur: indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam in rebus corporalibus aliud est principium recipiendi et aliud conservandi. Nam quae sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa: huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio seu phantasia. De an. a. 13. c. In de memor. et rem. l. 2. d. bekennt Thomas, nach dem aristotelischen Gedankengang folge, Phantasie und Gedächtniß seien nicht von dem sensus communis unterschiedene Potenzen, und giebt der Ansicht des Avicenna den Vorzug.

stimmen, welcher die Körperlichkeit der sinnlichen Vorstellungen ausdrückt. Wenn die sinnlichen Vorstellungen ein Leiden ἄνευ ὕλης sind, dann muß ihre Heterogeneität gegenüber den begleitenden organischen Functionen behauptet werden: diese sind zwar vorbedingend und unerläßlich, ebenso wie die Größe und Gestalt für die Farbe: aber ebensowenig als die Species der Farben bestimmt werden durch die dreieckige oder runde Gestalt, welche ihre nächste Grundlage sind, ebensowenig dürfen die verschiedenen Arten der körperlichen Vermittlung oder Affection für die Eintheilung psychischer Acte bestimmend werden. Jene Classification, welche den metaphysischen Gesetzen entsprechen und daher auch metaphysischen Werth haben soll, muß inner derselben Linie bleiben und darf sich nicht mit andern Classificationen kreuzen. Ebenso unrichtig ist daher die Eintheilung der sensitiven Acte nach den organischen Verschiedenheiten, wie die Eintheilung der geistigen Acte und Habitus nach den Classen sinnlicher Vorstellungen: und doch sind diese für den Menschen die wesentliche Vorbedingung jener.

Auch findet sich inner der Phantasie (wenn sie als eine einzige Potenz gefaßt wird), selbst ein sehr großer Unterschied der Fertigkeit und Vollkommenheit. Derselbe Mensch hat meistens ungleiche Fähigkeit, deutliche Phantasmen der Farben, Gestalten, Gerüche, Töne und dgl. zu bilden, und diese Unterschiede der Vollkommenheit sind ebenso bedeutend, als die der Phantasie und des Sinnes, ja gewiß in physiologischer Hinsicht durchgreifender. Denn ein anderer Bau des Organs wäre gefordert, um deutliche Geruchsphantasmen, ein anderer um deutliche Wärme- und Tonphantasmen zu erzeugen, während es nur eine Erhöhung des Reizes bedarf, um auch die Vorstellung zu steigern, und ein verschiedenes Verhältniß des Organs zu stärkern (Sensations-) und schwächern (Phantasie) Reizen genügt, um die Verschiedenheit der Fertigkeiten inner desselben Sinnes und der entsprechenden Phantasmen zu erklären. Es müßten demnach fünf Organe für die Phantasmen der fünf Sinne angenommen werden, und ihnen entsprechend fünf Phantasien.

Doch wie dem auch sei, so ist die bekämpfte Betrachtungsweise im Princip unrichtig. Die Norm der Eintheilung der sinnlichen Vorstellungen liegt in den psychischen Unterschieden, welche in der Linie

der deutlichen Inexistenz (der Gattungseigenschaft) sich ergeben. Phantasmen und Sensationsvorstellungen sind jedoch unter diesem Gesichtspunkt nicht innerlich und wesentlich verschieden, sondern die Extreme, die Gegensätze inner der einen Gattung, welche sich ergeben, wenn die Intensität (der unterscheidenden Thätigkeit) als Maßstab genommen wird: die schwächsten Phantasmen sind die undeutlichsten Sinnesvorstellungen.

5. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus den aristotelischen Erörterungen. Außer dem, was wir bezüglich der Homogeneität der Sensationen anführten, erörtert Aristoteles unsere Frage im Buche vom Gedächtnisse und den Träumen. Nachdem er im neunten Capitel des dritten Buches [1]) von der Seele Zweifel bezüglich des *φανταστικόν* angedeutet hatte, zählt er dasselbe nicht als *δύναμις* in Capitel 10 auf.

Im ersten Capitel über das Gedächtniß beweist Aristoteles, daß dieses ein *πάθος* der sensitiven Potenz sei, weil das *φάντασμα* eine Energie des Gemeinsinnes [2]) sei. „Welchem Theil der Seele das Gedächtniß zukomme, ist klar, nämlich jenem, dem auch die Phantasie zukömmt. . . .“ (a 22). „Da aber über die Phantasie in den Büchern von der Seele gesagt worden ist, sie sei identisch mit dem *αἰσθητικόν*, dem Sein nach (der Art nach) aber verschieden, da sie ferner die von der actuellen Wahrnehmung veranlaßte Verschiebung ist, der Traum aber ein Phantasma zu sein scheint . . . so erhellt, daß das Träumen ein Zu=

---

[1]) De an III. 9. 432. a. 31: *ἔτι δὲ τὸ φανταστικόν, ὃ τῷ μὲν εἶναι πάντων ἕτερον, τινὶ δὲ τούτων ταὐτὸν ἢ ἕτερον, ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴ τι θήσει κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς.* 10. 433. b. 1.

[2]) cf. de memor. 1. Die Gedächtnißvorstellung entsteht dadurch, daß das „früher“ hinzugedacht wird. Daraus erhellt, daß die Gedächtnißvorstellung keine eigene Art von Seelenvermögen ist, sondern in einer besondern Weise oder Ergänzung des Sinnesbildes durch die Zeitvorstellung des Vergangenen besteht. Daher: b 24. *ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.* 450. a. 9: *μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζομεν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστιν. ὥστε φανερὸν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν. ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν. ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ* a. 22. 451. a. 14. sq.

stand des sensitiven Vermögens ist, dieses aber, insofern es Phantasie ist." [1])

Die organische Veränderung bei lebhaften Phantasmen ist ähnlich jener bei Sensationen. „Es ist zwar wahr, daß wir (im Traume) nichts sehen, nicht aber ist wahr, daß das sensitive Organ nichts erleide, sondern es ist der Fall, daß das Gesicht und die andern Sinne etwas erleiden." [2]) Das Buch von der Bewegung der sensitiven Wesen widerspricht den bisherigen Resultaten nicht. Es scheint zwar in demselben, die Phantasie habe eine eigenthümliche mittlere Stellung zwischen der Wahrnehmung und dem geistigen Verstande, als Folge beider [3]) Vermögen. Doch diese stark hervortretende Scheidung beider Classen von Vorstellungen hat ihre Berechtigung aus dem Zwecke des Buches, welches vom 7ten Capitel an den Proceß und das Werden der Begierde und Bewegung analysiren will. Denn bezüglich der Erregung von Be.ierden ist der Einfluß der Wahrnehmungen ein unvergleichlich größerer, als der der Phantasmen: Eine an sich schwächere, aber gegenwärtige Empfindung wirkt zwingender auf die Seele, als ein an sich stärkeres Object in der Erinnerung. Die Gesetze, nach welchen die Sensationen Lust und Schmerz, Neigung und Abneigung erregen, sind andere, als die das Verhältniß von Phantasmen und Begierden beherrschenden Normen. Die Einflüsse der Phantasmen auf die Sensationen, ihre Association mit denselben sind endlich von der größten Bedeutung für das Entstehen der Gefühle, den Kampf der Motive, so daß für die psychologische Analyse dieser Phenomene die Anforderung eine strengere sein muß, die beiden Classen sinnlicher Vorstellungen sorgfältig zu trennen.

Aus den entwickelten Gründen ergiebt sich also, es seien die Sinnesvorstellungen und die Phantasmen homogen und daher

---

[1]) cf. de insomn. 1. 459. a. 14—22.

[2]) cf. de insomn. 1. 459. a. 1. sq. Aristoteles stimmt hierin mit der neuern Physiologie vollkommen überein, daß das Organ und die begleitenden Functionen des Empfindens und Phantasirens spezifisch dieselben sind. cf. 3. 462. a. 8.

[3]) De mot an. 8. 702. a. 19: *τὴν δ' ὄρεξιν (παρασκευάζει) ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως.* cf. 7. 701. a. 32; 36. b. 16.

unmittelbar vergleichungsfähig; die Phantasmen verschiedener Sinne sind dies ebenso, wie die Sensationen heterogener Objecte, nämlich nach ihren gemeinsamen Eigenschaften wie Größe, Richtung, Anzahl, Gestalt, Zeit u. dgl., in welchen sie ebenfalls homogen sind.

Die Unterscheidung der Phantasmen und Aistheme vollzieht sich im Bewußtsein vor allem nach dem Criterium der Intensität, indem die sensitive Seele nur Vorstellungen bis zu einer deutlichbewußten Grenze der Stärke den Werth von Empfindungen beilegt, und aus der Summe derselben das Bewußtsein ihres gegenwärtigen, wirklichen Leibeszustandes gewinnt. So lange dieses Bewußtsein des wirklichen körperlichen Zustandes deutlich ist, vermögen die verhältnißmäßig zu schwachen Phantasmen nicht, — auch wenn sie sich nicht als Wiederholung früherer Sensationen darstellen — die Seele zu dem Urtheil zu verführen, sie seien dort, wo sie erscheinen, oder überhaupt es sei wirklich, was erscheint. — Außerdem sind die Empfindungen stets von andern körperlichen Affectionen begleitet, so daß in dem steten gleichzeitigen Auftreten heterogener Veränderungen in der Seele dieser eine Bürgschaft für die Realität der Sensation gegeben ist. Derartige und ähnliche Affectionen und Veränderungen der leiblichen Organe begleiten zwar auch die Phantasmen, aber sie sind zu schwach, um einen entsprechenden Reiz auf die Seele auszuüben, so daß sie unbewußt bleiben und dadurch die Seele vor dem Wahne bewahren, sie habe empfunden, was sie phantasirte.

Jedoch diese Criterien sind, wie sofort klar ist, keine schlechthin vor Täuschung bewahrenden. Wenn durch den Mangel oder die Schwäche der Sensationen, oder durch das lebhafte Interesse an den vorgestellten Objecten, oder durch körperliche Zustände, wie in der Trunkenheit, die Lebendigkeit der Phantasmen eine sehr große ist, so reichen jene Criterien nicht aus, und die sensitive Seele ist von ihren Vorstellungen berückt. — Hieraus erklären sich daher leicht die Erscheinungen des Traumlebens, welche nothwendig von dem Wahne der Wirklichkeit begleitet ist. Nehmen wir hiezu noch ein anderes Gesetz der Phantasmen, so ist der Mangel der Sensationen oder deren Schwäche als hinreichende Ursache dieses psychischen Zustandes erkannt. Wenn

nämlich auch die Phantasmen im Traume die Lebhaftigkeit der Sensationen des wachen Zustandes erlangen können, so sind dieselben doch nicht mit derselben Leichtigkeit in der Ordnung zu erhalten, welche den Sensationen und ihrer Aufeinanderfolge zukömmt. Denn die gesetzmäßige Wirksamkeit der Naturkräfte, welche das Sensationsbewußtsein der Seele regelt und beschränkt, weil sie seine nothwendige Voraussetzung ist, mangelt der träumenden Seele. Diese vermag den sich mit jedem Theile des ganzen Situationsbildes associirenden lebhaften Phantasmen keine Schranke gegenüberzustellen, weil keine gesetzmäßig ihr Vorstellen beherrschende von der Seele unabhängige Kraft den Kreis der deutlichen Vorstellungen, der wirklichen oder scheinbaren Sensationen bestimmt.

Die Folge dieser unbeschränkten Ideenbildung ist, daß die fort und fort erweckten associirten Ideen mit derselben Lebhaftigkeit in der Seele erscheinen, wie jene Vorstellungen, durch welche sie erweckt wurden. Es ist demnach ebenso schwierig oder unmöglich, im Traumzustande längere Zeit oder stets einen geordneten Ideengang zu erzeugen, als es im wachen Bewußtseinszustande durch die Constantheit und Gesetzmäßigkeit der physischen Reizeinflüsse müheIos ist, das Gesichtsbild festzuhalten; denn die Intensität der Vorstellungen des Wachens ist bestimmt durch den Mangel oder das Dasein physischer Reizeinflüsse; im Traumbewußtsein hingegen ist nur selten eine solche Abhängigkeit von äußern Umständen vorhanden und daher Flüchtigkeit der gewöhnliche Charakter der Traumsituationen.

Der Wille jedoch, vermag dieser nicht durch sein planmäßiges Ordnen, die Ideenläufe des Traumes, ebenso wie die schwächern Vorstellungsreihen des wachen Zustandes zu regeln? — Gewiß kann der Geist auch im Traume einigermaßen die Vorstellungsläufe beherrschen; doch wenn es schon im wachen Zustande schwieriger ist, ohne Unterstützung durch Reden, Schreiben, Lesen und ähnl. als mit diesen Hülfsmitteln in methodischer Weise zu denken, so muß es im Traume dem Geiste noch schwieriger sein: es sind ja im Traume die Associationen lebhafter und daher zwingender und kaum überwindlich. Das Buch, das im Traume gelesen wird, muß zuerst von der Seele geschrieben werden; die

Gegenreden eines Traumdialogs müssen von der Seele selbst erzeugt und dann gehört werden. Wie schwierig dieses jedoch sei, leuchtet ein. Wären jedoch die phantasirten Objecte anderer Natur als die wahrgenommenen, d. h. wären die Phantasmen und Aistheme innerlich und der Gattung nach verschieden, so könnten die phantasirten Objecte ebensowenig als äußere wirklich empfundene gedacht werden, als die Acte, in welchen sie empfunden werden: und es würden ferner im Traume dieselben Gründe bleiben, welche den deutlichen Unterschied von Phantasmen und Sensationen begründeten: denn diese lägen in der Seele und ihren Potenzen selbst. Weder die Täuschung durch die Traumphantasmen, noch Verworrenheit, Flüchtigkeit und Wechsel der Traumbilder ist erklärlich, wenn Sensation und Phantasma innerlich unterschieden sind.

In der That sind also Phantasieobjecte und Sensationsobjecte für die sensitive Seele homogen und daher direct vergleich- und unterscheidbar.

Es ist also nachgewiesen, nicht blos wie und warum es möglich ist, daß Object und der das Object vorstellende Act in ein ungetheiltes Bewußtsein eingehen, auf einander bezogen und unterschieden werden können und müssen, sondern auch, wie und warum die Einheit des sinnlichen Bewußtseins nicht durch die heterogenen Qualitäten aufgehoben sei, und wie und warum der Unterschied der Empfindung und Phantasmen die Wechselbeziehung und das einheitliche Bewußtsein derselben in der Seele nicht verhindern.

Siebentes Capitel.

Von der sinnlichen Vergleichung der Vorstellungen und Gefühle.

In den vorangehenden Abhandlungen suchten wir den Grundgedanken durchzuführen, daß gerade in der Unterscheidung der formale Charakter der vorstellenden Thätigkeit liege, daß das Deutliche das formale Object der Vorstellungsacte sei und daß daher mit der Einheit der Unterscheidung die Einheit des Vorstellungsactes gegeben sei. Aus diesem ergab sich als Consequenz, daß alle sinnlichen Vorstellungen des innern und äußern Bewußtseins homogen und wesentlich verwandt seien, und daß daher alle für die sensitive Seele vergleichbar seien, und in welchem Sinne: nicht in der Weise des discursiven Vergleichens. Denn Heterogenes vermag die sinnliche Seele nicht zu vergleichen, da sie aus sich kein Maß finden, gebrauchen noch anwenden kann. Dieselbe vermag also alle sinnlichen Qualitäten nach univok gemeinsamen Eigenschaften (Ort, Zeit, Gestalt, Bewegung, Zahl, Größe, Intensität ihrer Wahrnehmung, Deutlichkeit und dgl.) zu vergleichen und unter diesen Beziehungen gleichzeitig vorzustellen; auch vermag sie unmittelbar die einheitliche Beziehung zwischen ihrer Vorstellung und Wahrnehmung einerseits und dem Wahrgenommenen andrerseits deutlich zu erkennen, weil beide, Act und Object in demselben einen Act der Seele offenbar, also deutlich sind. Die sinnliche Seele weiß also unmittelbar, daß sie durch dieses Sehen dieses Object gesehen; dieses hat noch keine Schwierigkeiten. Indeß weiß auch die sinnliche Seele, daß dasselbe, was ihr roth oder sauer erscheint, ihr ange-

nehm erscheine; es wird die urtheilende Seele nicht blos von der Gesammtvorstellung bewegt, sondern auch durch Gefühle und Begierden bestimmt; es wird endlich die begehrende Seele durch Urtheile und Vorstellungen ebenso wie durch Gefühle bestimmt: also folgt, daß alle Acte der psychischen Wesen in einem Acte der Seele gegenwärtig sein müssen; daß sie direct vergleichbar sein müssen, weil sie sich gegenseitig schwächen und mindern, steigern und stärken. Wie aber ist dieses möglich, da die Acte des Vorstellens und Fühlens heterogene, also verschiedene sind? Wir sagten ja, es sei unmöglich, in mehreren gleichzeitigen Acten eine einheitliche Beziehung zu erfassen, zu vergleichen. Es scheint demnach nach der entwickelten Anschauung unmöglich, daß die sensitive Seele ihre Vorstellungen, Erfahrungen und Gefühle und Gewohnheiten vergleiche, d. h. daß alle diese sich zu einem Gesammtmotiv des sinnlichen Urtheilens oder Begehrens mischen. Denn sie könnten dieses nur als unter einer Beziehung von der Seele erfaßt, was nur in einem Acte möglich wäre, welcher Gefühle und Vorstellungen in höherer formaler Einheit umschlösse; dies wäre jedoch dieselbe Absurdität, zu welcher die Annahme führen muß, die Sensationen verschiedener Sinne, und die Phantasmen, das innere und äußere Bewußtsein sei heterogen.

Aehnlich erhebt sich eine neue Schwierigkeit, wenn die durchgeführten Gesetze auf die Vergleichung sinnlicher und geistiger Acte angewendet werden. Denn wie ist es möglich, diese zu unterscheiden, wenn sie in einem Acte unterschieden werden müssen, sinnliche und geistige Acte jedoch heterogen, also mehrere sind? Offenbar muß die gleichzeitige Gegenwart mehrerer Acte in der Seele genügend sein, um die Unterschiede der Acte und Objecte zu erkennen.

Unsere Versuche, den sensitiv-erkennenden Seelentheil als metaphysisch ungetheilten zu begreifen, scheinen demnach die Vorwürfe Zellers [1]) noch mehr zu rechtfertigen, Aristoteles vermöge

---

[1]) Vgl. a. a. O. p. 461 u. ff. bis 468. „Was der Philosoph über die leidende Vernunft und den Willen (und über die übrigen Seelentheile, auch das innere Bewußtsein) sagt, ist in seiner unsichern Haltung nicht geeignet, zwischen den ungleichartigen Theilen des menschlichen Wesens die wissenschaft-

nicht die Einheit des persönlichen Lebens und Bewußtseins gegenüber der Vielheit der unterschiedenen Seelentheile zu erklären; je enger und strenger die Einheit der einzelnen Seelentheile gefaßt wird, desto schwieriger ist die Vereinigung derselben zu jener Einheit des ganzen Seelenlebens, in welcher dieses thatsächlich erscheint.

Demgegenüber werden wir den Nachweis versuchen, daß Aristoteles die Einheit des bewußten Lebens trotz der Unterschiede der denkenden und begehrenden, der sinnlichen und geistigen Seelenvermögen nicht blos festhalten wollte, sondern dieselbe auch begrifflich vermittelt und erklärt habe.

Artikel 1.

Nicht alle Energien des (ὀρεκτικόν) sinnlich-begehrenden Seelenvermögens sind ein zustimmendes oder abweisendes Verhalten der Seele gegenüber den vorgestellten Objecten, sondern eine Classe derselben, die Gefühle geben dem Vorstellungsinhalt eine zweite (relative) Weise der intentionalen Gegenwart, durch welche der Vorstellungsinhalt Object des Begehrens wird.

Es ist nothwendig, diese Frage über die Natur der Gefühle aufzustellen und zu erörtern, weil die verschiedene Auffassung dieser Classe von Phenomenen eine verschiedene Bestimmung ihres Verhältnisses zu den übrigen Elementen des Bewußtseins fordert; daß die aristotelische Bestimmung dieses Verhältnisses der innern Erfahrung und der Einheit des Seelenlebens gerecht werde, wird sich aus seiner Theorie der Gefühle ergeben.

Die Begierden und Strebungen der sinnlichen Seele werden durch Erscheinendes, und zwar angenehm Erscheinendes erweckt. [1])

---

liche Vermittlung zu bilden." Vgl. auch p. 457 u. ff. und p. 387 Anm. 4. „Indessen redet Aristoteles selbst doch auch von Theilen der Seele, und wenn er allerdings einen Anlauf nimmt, die Einheit des Seelenlebens strenger, als Plato, festzuhalten, so werden wir doch finden, daß ihm dieß in Wirklichkeit nicht gelingt, und daß namentlich sein νοῦς den niedern Seelentheilen innerlich so fremd bleibt, als Platos unsterblicher Seelentheil."

[1]) cf. Eth. N. X. 1. τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσι.

Alles wird begehrt, weil und insofern es dem Thiere angenehm oder nützlich erscheint. Was ist nun dieses als **angenehm** erscheinende als solches? Ist es vielleicht ein Theil der sinnlichen Vorstellung, und wird es durch die associirende Thätigkeit der „unterscheidenden Mitte" mit den Objecten verbunden? [1])

Doch woher kommen und was sind diese Werthvorstellungen, welche sich mit den Wahrnehmungen associiren? Sind sie vielleicht eine eigenthümliche Beschaffenheit der Vorstellungen? oder sind dieselben etwas zu der sensibeln Qualität hinzukommendes? Denn nothwendig müssen die verschiedenen Gefühle, welche eine und dieselbe Sensation in mehreren hervorruft, ihren Grund in einer innern Verschiedenheit der Empfindung selbst haben, oder die verschiedenen Gefühle sind etwas zu den in sich ähnlichen Vorstellungen Hinzukommendes. — Im ersten Falle wäre eine Unterscheidung bestimmter Classen und Combinationen von Vorstellungen von den ihnen folgenden Stimmungen unmöglich. Thatsächlich vermögen wir jedoch die Sequenzen, die Successionsgesetze der Vorstellungen und Gefühle wenigstens für einige Classen genau zu bestimmen. Wir bemerken, daß diese bestimmte Vorstellung uns in Verbindung mit diesen Bewußtseinsmomenten aufregt, mit andern uns verdüstert; wir erinnern uns, daß die

---

[1]) So Kampe a. a. O. p. 101. 4. „*ἡδοναί* und *λῦπαι* sind Affectionen und Thätigkeiten des *πρῶτον αἰσθητικόν* selbst," mit Beziehung auf de an. III. 7. 431. a. 8. sq. Brentano a. a. O. p. 106: „Alle Bewegungen der sinnlichen Affecte werden durch Vorstellungen von sinnlich Gutem oder Bösen, Angenehmen oder Unangenehmem . . . . hervorgerufen." Diese Auffassung scheint bestätigt durch de an. III. 7. 431. b. 2., wo dem Geiste die Bestimmung des Angenehmen und Unangenehmen, und de sensu 1. 436 b. 15, wo dieselbe dem Geschmackssinn zugeschrieben wird, bezüglich seiner Objecte. De an. II. 3. 414. b. 13. Denn *χυμός* sei wie ein *ἥδυσμα*. 9. 421. a. 10. sq.: *φαύλως . . ἄνθρωπος ὀσμᾶται, καὶ οὐδενὸς αἰσθάνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος, ὡς οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου. εὔλογον δ' οὕτω καὶ τα σκληρόφθαλμα τῶν χρωμάτων αἰσθάνεσθαι, καὶ μὴ διαδήλους αὐτοῖς εἶναι τὰς διαφορὰς τῶν χρωμάτων πλὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἀφοβῷ.* De an. III. 13. 435. b. 23.; de sensu 5. 444. a. 3. Die spezifisch menschlichen Gerüche sind durch ihre eigene Natur angenehm oder unangenehm. Ebenso Eth. N. IX. 9. 1170 b. 1. sq.; de part. an. II. 17. 661. a. 5. *αἴσθησις τῆς ἡδονῆς*.

Gerüche, welche uns vor der Mahlzeit erschienen, dieselben seien der Aehnlichkeit nach mit jenen, die wir nachher mit ganz unähnlichen Gefühlen hatten.[1])

Offenbar darf daher die Verschiedenheit der Gefühle nicht als innere Verschiedenheit der Qualität, welche und insofern sie vorgestellt erscheint, gefaßt werden.[2]) Die Gefühlsempfindungen sind also etwas zu den Qualitätsempfindungen hinzukommendes. Als solche sind sie entweder homogene oder heterogene Elemente. Wären diese Gefühle homogene Empfindungen, so müßten sie in der formalen Weise der Vorstellungen sich mit den Qualitäten verbinden, also in der Weise des Deutlichen: ähnlich wie die hinzukommende Ortsvorstellung die Vorstellung des Tones verändert und verdeutlicht, oder wie die associirten Vorstellungen anderer Sinne zu der gegenwärtigen Empfindung hinzutreten. In dieser Weise jedoch bestimmen die Gefühle die Vorstellungen nicht unmittelbar, sondern als selbst wieder vorgestellte und associirte Objecte des Vorstellens. In dem begleitenden Gefühle wird die Seele irgendwie gestimmt,[3]) während in der Vorstellung ihr

---

[1]) cf. de sensu 5. 443. b. 21: ἐπιθυμούντων μὲν ἡδεῖαι αἱ ὀσμαὶ τούτων εἰσί, πεπληρωμένοις δὲ καὶ μηδὲν δεομένοις οὐχ ἡδεῖαι, οὐδ' ὅσοις, μὴ καὶ ἡ τροφὴ ἡ ἔχουσα τὰς ὀσμὰς ἡδεῖα, οὐδὲ τούτοις.

[2]) Eth. X. 4. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνύμενόν τι τέλος . . . 1174. b. 31. sq. Daher sind die Gefühle, welche dieselbe Bethätigung begleiten, bei verschiedenen Arten von Thieren und bei verschiedenen Menschen verschieden. Hist. an. I. 488. b. 12. VIII. 1. 588. a. 16. sq. b. 29. Denn da in den Gefühlen die Anregung zu activen Bethätigungen des Thieres liegt, welche verschieden sein müssen bei verschiedenen Naturen, so müssen auch bei verschiedenartigen Seelen demselben Bewußtseinszustand andere und andere Stimmungen folgen, damit andere und andere Begierden und Thätigkeiten folgen. Diese Verschiedenheit der erregten Gefühle hat ihren Grund in der verschiedenartigen Affection des Nervensystems, und in der eigenthümlichen Natur der Seele, welche so eingerichtet sind, daß die nothwendigen und nützlichen Bethätigungen angenehm sind zu der Zeit und an dem Orte, wo sie nützlich und nothwendig sind. Eth. X. 5. 1176. b. 3. sq., wenn nämlich der körperliche Zustand die betreffenden Thätigkeiten verlangt; derselbe ist ja stets empfunden und erregt Gefühle.

[3]) cf. Eth. X. 4. 1174. b. 14. Die vollkommenste Vorstellung, d. h. jene, welche dem Gesammtzustande des ganzen Wesens am entsprechendsten ist, erweckt auch die vollkommenste Lust, die angenehmste Stimmung: erst diese

etwas gegenständlich wird in der Weise des Deutlichen. Die Stimmung der Seele ist eine derartige Energie, durch welche sie heiter, düster, unruhig, traurig wird, allerdings in Folge der ihr gegenwärtigen Vorstellungen, aber nicht durch diese als formale Ursache. Diese Stimmung wird allerdings sofort bewußt, aber sie selbst giebt der Seele kein Bewußtsein, auch nicht von sich selbst, sondern giebt ihr ein gewisses Gestimmtsein, und zwar durch sich selbst als deren Affection. Hieraus leuchtet die große Verschiedenheit der Vorstellungen und der Gefühle ein.

Auch wäre nicht einzusehen, woher denn die Gefühle entstünden, wenn sie Theile des vorstellenden Bewußtseins wären. Denn sie würden weder mit den Qualitäten als *κοινά* in der Vorstellung entstehen, noch sich als Vorstellungen eines andern Sinnes associiren können. Es ist also offenbar, daß die Gefühle keine Vorstellungen sind,[1]) obgleich sie Inhalt der Vorstellungen

---

aber fügt jene eigenthümliche Färbung zu der an sich indifferenten Vorstellung, welche wir Gefühl nennen. In dieser Weise ist auch mit Trendelenburg de an. III. 7. 431. a. 9. sq. *τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο ἡ κατ' ἐνέργειαν* . . zu erklären. Die *μεσότης αἰσθητική* ist hier nicht in dem engen Sinne des sinnlichen — vorstellenden Vermögens, sondern in dem weitern des ganzen sensitiven Seelenlebens zu nehmen, dessen Einheit durch die folgenden Worte hervorgehoben wird. a. 13. 14. Doch ist der Gegensatz von *ᾗ τοιαῦτα* und *ἡ κατ' ἐνέργειαν* vielleicht nicht der von Trendelenburg angegebene, da auch das Gefühl das Wohl und Wehe des Subjectes, und die Begierde dieses nicht ausschließlich zum Object hat. ad notam de an. III. 7. 431. a. 8. sq. Eher ist vielleicht anzunehmen, durch *ᾗ τοιαῦτα* sei eine Rückbeziehung auf *ἀγαθὸν ἢ κακὸν* in dem Sinne angedeutet, daß gesagt wird, im Gefühle werde der Begriff des Guten und Bösen ebenso unvollkommen (materialiter nämlich,) verwirklicht, wie der Begriff des Wahren und Falschen in den Vorstellungen. Erst im Urtheil ist vollendete (formale) Wahrheit und Falschheit, und ebenso ist erst im Begehren vollendete (formale) Güte oder Schlechtigkeit. cf. Trendelenburg a. a. O. p. 510. 511.

[1]) Eth. X. 5. 1075. b. 34: *οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις· ἄτοπον γάρ· ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεταί τισι ταὐτόν.* Was die angeführten Stellen betrifft, in welchen Aristoteles von einem *αἰσθάνεσθει* des Angenehmen und Unangenehmen spricht, so ist in der deutschen Sprache ein ähnlicher Doppelsinn des Wortes „empfinden". In Polit. I. 2.

werden, sobald sie in der Seele entstanden sind und dieser eine gewisse Stimmung gegeben haben, welche ihr entweder angenehm oder unangenehm ist.

Ulrici will (a. a. O. p. 441. ff.) die Eindrücke, welche jede sinnliche Empfindung auf die Seele machen, und welche „wir mit dem Namen der Lust und Unlust, des Angenehmen und Unangenehmen bezeichnen," nicht als Gefühle gelten lassen, sondern versteht dieselben als einen Theil der Sensationsvorstellung. „Dieser Eindruck ist so innig mit der Empfindung und ihrem besondern Gepräge verschmolzen, daß er sich in keiner Weise von ihr abtrennen läßt. Wir sind daher genöthigt, ihn als ein der Nervenreizung angehöriges Moment zu fassen, das ihr als einzelner Nervenreizung nothwendig zukommt, weil sie ja nach ihrer besondern Eigenthümlichkeit nothwendig auch in ein besonderes Verhältniß tritt zum Lebensprozeß des Organismus, zum gesammten Nervensystem und namentlich zu dessen Centralorgane, dem Gehirn, oder was dasselbe ist, weil sie je nach ihrer Eigenthümlichkeit eine besondere Wirkung auf das Centralorgan des Nervensystems ausübt. Diese Wirkung, weil sie eben eine Affection des Gesammtgehirns durch die Reizung eines einzelnen Theils desselben ist, überträgt sich zwar auf die Seele und erscheint in ihr als Empfindung der Lust oder Unlust, je nachdem ihr Verhältniß zum Ganzen des Organismus und insbesondere zum Gehirn und dessen Zustand ein ihm entsprechendes oder widersprechendes ist. Aber sie wird eben nur auf die Seele übertragen, sie geht nicht von der Seele selbst, sondern vom Organismus aus, und kann daher auch nur als eine mit der Einzelempfindung verschmolzene Gesammtempfindung, die den durch jene vermittelten Zustand des gesammten Nervensystems und insbesondere des

1253. a. 10—18 spricht Aristoteles nicht blos von einem Empfinden des Angenehmen, sondern auch von einer αἴσθησις des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen, welche nur dem Menschen eigenthümlich sei, indem er offenbar das Gewissen darunter versteht, in welchem eine sittliche Handlung durch geistige Stimmungen nicht in der Weise der Erkenntniß in der Seele intentional wird, sondern als peinliche oder freudige Stimmung, deren Verschiedenheit von andern Gefühlen leicht bemerklich ist. Das böse Gewissen ist nicht Reue, noch eine Erkenntniß des sittlich-schlechten Charakters einer eigenen Handlung, sondern die durch diese entstehende geistige Stimmung.

Gehirns ausdrückt, gefaßt, d. h. sie kann nur als eine Empfindung von Lust oder Unlust, nicht als ein Gefühl betrachtet und bezeichnet werden."

Behufs der Beurtheilung dieser Ansicht ist vor Allem in Erwägung zu ziehen, daß der gewöhnlichen Beobachtung wie der psychologischen Forschung die Gefühle nicht unmittelbar als solche kund sind, sondern nur insofern sie in Vorstellungen bewußt werden; denn die Vorstellungen sind die formalen Ursachen, durch welche Aeußeres wie Inneres, Objecte wie Acte bewußt werden. Doch darf hieraus, daß die Form, in welcher und durch welche die Gefühlsstimmungen uns zuerst bekannt werden, die Form des Bewußtseins ist, nicht sofort geschlossen werden, es seien dieselben nur Objecte, nicht auch Formen des intentionalen Lebens. Als intentionale Form wird jedoch ein Bewußtseinsobject durch folgendes Criterium erkannt: Wenn das Bewußtsein dieses Objectes selbst auch in jener Form intentional wird, welche durch sein Object ausgedrückt wird, so ist letzteres nicht blos Object, sondern auch Form des psychischen Lebens; ist dies jedoch nicht der Fall, so ist jener Bewußtseinsinhalt nur Inhalt, nicht auch Inexistenzweise. So sind z. B. die Farben zwar intentionaler Bewußtseinsinhalt; aber es wird nicht auch umgekehrt der Vorstellungsact, durch welchen sie bewußt sind, durch dieselben als formale Ursache d. h. in der Weise des Farbigen, sondern nur überhaupt bewußt. Ebensowenig wird das Hören (Vorstellen des Tons) gehört (als Ton vorgestellt) noch die Wärmeempfindung als Wärme empfunden. (Aus diesen Thatsachen folgerten wir früher (Capitel 4. Art. 3; Capitel 5. Art. 2) die Homogeneität aller Sensationsvorstellungen, weil deren formaler Gattungscharacter die Inexistenz in der Weise des Deutlichen, nicht etwa des Farbigen, des Tonartigen, ist.) Die Gefühle dagegen, deren wir bewußt sind, sind selbst Formen der intentionalen Inexistenz, indem die Vorstellungen in der That, wie Niemand leugnet, gefühlt werden, die Stimmung der Seele erregen und Lust oder Schmerz verursachen.

Ferner würden sich aus der Ulrici'schen Annahme Bedenken erheben, welches nämlich die Analogie zwischen der Lust und Unlust einerseits und den Objecten der übrigen Sensationen sei? Denn

was wäre diese Lust und Unlust? Wäre sie eine absolute Qualität ähnlich der Farbe, dem Ton, der Wärme, der Anstrengung, dem Druck, dem Geruch und Geschmack, so wäre einerseits unbegreiflich, wie es möglich sei, daß diese absolute Qualität gleich sei jener Qualität, in welcher das absolut Vorgestellte für die Seele relativ inexistent, nach seinem Werthe gefühlt wird. Wären diese beiden Qualitäten, das Object jener Lustempfindungen, und die Form der Lustgefühle gleich, so bliebe, um Widersprüche zu vermeiden, nichts übrig, als anzuerkennen, daß jenes Object der Lustempfindungen ein Gefühl sei, welches die Empfindung von Nervenzuständen begleitet und dem allgemeinen Gesetze gemäß selbst bewußt ist. — Würde man dagegen leugnen, daß jene Lust, welche Object einzelner Leibesempfindungen ist, ähnlich der Lust sei, welche die Weise des Gefühltseins ausdrückt, so wäre schlechthin unbegreiflich, wie die Gemeinsamkeit des Namens zu erklären sei.

Endlich vermögen wir in der That, wenn auch nicht so leicht und deutlich, wie in den höhern psychischen Phenomenen, z. B. des Sehens und der begleitenden Gefühle, Vorgestelltes, Vorstellung und Gefühl (Lust oder Unlust) zu unterscheiden. Denn keineswegs stellen wir die Existenz solcher Empfindungen in Abrede, durch welche wir unsere Nervenzustände bemerken, wenn wir leugnen, daß die Lust- und Unlustempfindungen diese selbst seien: nur dies behaupten wir, daß diese Lust und Unlust und deren Empfindung etwas zu jenen Empfindungen Hinzukommendes seien.

Der Grund jedoch, warum die Unterscheidung von Object, Act und Gefühl in diesen auf die Nervenzustände gerichteten Phenomenen weniger leicht und bestimmt zu vollziehen ist, ist ein allgemeiner. Es sind nämlich alle auf Leibeszustände gerichteten Seelenenergien im Allgemeinen weniger leicht in sich unterscheidbar, und zwar nicht blos bezüglich des Unterschiedes von Object und Gefühl, sondern auch von Object, Empfindungsact und Gefühl. Es beruhen nämlich diese Sensationen auf solchen physiologischen Veränderungen, welche einen directen und unmittelbaren Einfluß auf die Erhaltung und Entwicklung des animalischen Wesens haben: so die Beschaffenheit der Luft, der Speisen und

Getränke, der Gleichgewichts- und mechanischen Kraftverhältnisse, der Temperatur. Die Licht- und Schalleinflüsse sind nur dann von ähnlicher Bedeutung für die vegetativ-leibliche Entwicklung, wenn sie in äußerst intensiver Weise einwirken; wenn dies der Fall ist, so gilt auch von ihnen, was von den niedereren Empfindungen meist gilt.

Der vorzügliche Zweck dieser Leibesempfindungen nun scheint der Schutz und die Erhaltung des leiblichen Lebens zu sein, welches die Vorbedingung und Grundlage des seelischen Lebens ist. Wegen dieser Bestimmung scheinen diese Empfindungen ein, was das vorgestellte Object betrifft, weniger bestimmtes und eigenthümliches Gepräge zu haben, als die Farben-, Ton- und Gestaltvorstellungen. Wir finden bei den niedereren Sinnen eine weit geringere Mannigfaltigkeit bestimmter ausgeprägter Arttypen, als dies z. B. die verschiedenen Farben und Vocale repräsentiren. Ebenso nähern sich intensive Farben- und Lautempfindungen in so merklicher Weise, daß es uns oft schwer wird, zu entscheiden, welche Farbe oder welcher Laut das eben mit außerordentlicher Intensität Empfundene gewesen sei.

Wären nämlich die Objecte dieser intensiven und Leibesempfindungen in sich deutlicher und ausgeprägter, so würden sie von größerem Nutzen für unsere theoretische Erkenntniß der Dinge sein, und wir würden weit öfter, als es unter den thatsächlichen Umständen der Fall ist, zum Nachtheil unseres Leibes und damit unseres ganzen Lebens, zu wissenschaftlichen Zwecken solche Sensationen herbeiführen. — Damit dies nicht oder nur selten eintrete, ist die Natur der Seele so eingerichtet, daß sie mit jener Lebhaftigkeit, welche der realen Bedeutung des Empfundenen entspricht, auf diese Empfindungen reagirt, so daß eine ohnehin wenig versprechende wissenschaftlich-objective Betrachtung des Objectes erschwert wird. Denn diese Empfindungen erregen die Seele heftig und concentriren gewaltsam alle Aufmerksamkeit auf sich.

Je ausgeprägter jedoch der Character des intentionalen Objectes ist, desto ausgeprägter und unterschiedener erscheint auch der Act, in welchem es vorgestellt ist, nach seiner formalen Eigenthümlichkeit, und desto klarer kann das begleitende Lust- oder Un-

lustgefühl von Object und Act unterschieden werden. Da dies nun mehr bei den höhern Sinnen, weniger bei den niedern der Fall ist, so ist begreiflich, warum dieser dreifache Unterschied bei jenen mehr als bei diesen hervortritt.

Da ferner das Gefühl jene psychische Qualität ist, durch welche der subjective Werth oder Unwerth eines Inhaltes der Seele inexistent wird, so ist es am leichtesten von jenen Vorstellungen und Objecten zu scheiden, deren Zweck weniger das Sein überhaupt, das εἶναι, als vielmehr das vollkommenere Sein, das εὖ εἶναι ist; denn diese sind am wenigsten von blos relativem, subjectivem oder egoistischem Werth für die Seele. Weniger leicht dagegen ist, insbesondere für das nicht reflexe Bewußtsein, welches die Sprache schafft, die Unterscheidung, nicht blos des Objectes und Gefühls, sondern auch des Objectes und des Empfindungsactes. Es offenbart sich diese Schwierigkeit in dem gemeinsamen Gebrauche eines Wortes für die Thätigkeit und das Object; z. B. Geruch, Geschmack, dagegen Gesicht und Farbe, Gehör und Ton, Klang u. s. w. Dies findet sich nicht etwa blos in der deutschen, sondern auch in den classischen Sprachen.

Jedoch für die wissenschaftliche Betrachtung kann aus den angeführten Gründen diese größere Schwierigkeit der Unterscheidung, welche keineswegs eine Unmöglichkeit ist, nicht Grund der Nichtunterscheidung werden. Es muß daher die Lust und Unlust, welche die Empfindungen unserer Leibeszustände begleitet, als eigentliches Gefühl erkannt werden, analog der Lust, welche durch Farben und Melodien, oder andere intentionale Objecte in der Seele erzeugt wird.

Aus allen angeführten Gründen geht also hervor, daß die Gefühle keine Art von Vorstellungen, sondern eine zweite intentionale Qualität oder Inexistenzweise des Vorgestellten sind.

Die Gefühle sind auch nicht identisch mit den Acten des Begehrens und Fliehens, der entschiedenen Neigung und Abneigung. Wir verkennen zwar nicht, daß immer eine gewisse Neigung oder Abneigung wenigstens bezüglich eines Theils des Gefühles von der Seele ausgeht, ebenso wie auch jede Vorstellung irgendwie die urtheilende Seele sollicitirt. Aber in beiden Fällen wird durch

den innigen Connex [1]) nicht eine Identität der Acte beweisen. Es ergiebt sich dies aus folgenden Gründen:

1. Die Gefühle derselben Seele zu verschiedenen Zeiten oder die Gefühlsstimmung mehrerer Seelen zu gleicher Zeit können durchaus ähnlich sein, ohne daß das Verhalten der Seele zu denselben dasselbe oder ein ähnliches ist. Dem Einen ist eine gewisse melancholische, düstere Stimmung angenehm, gerade weil sie düster ist, während dem Andern derartige Stimmungen drückend werden. Allerdings beruht diese Verschiedenheit der Strebungen auf dem Gesammtzustande der Einen und der Andern; aber immerhin folgt, daß die einzelnen Gefühle nicht identisch sind mit Strebungen: denn in diesem Falle könnte nicht das Düstere, Melancholische, Brütende gerade als solches angenehm werden. Die Stimmung wird Object der Neigungen, welche allerdings unter gewissen Bedingungen nothwendig so und so bestimmt resultiren, wie die Urtheile aus dem Vorstellungscomplexe.

Zweitens sind diese Einzelstimmungen wirkliche Theile der gegenwärtigen Seelenstimmung, nicht aber sind die jeweiligen Strebungen der Seele in ähnlicher Weise aus Einzelstrebungen zusammengesetzt, obgleich man die Richtung des Willens aus angenommenen Einzelrichtungen ebenso berechnen könnte, wie eine ursächlich zusammengesetzte mechanische Bewegung aus mehreren Einzelbewegungen, ohne diese letztern als wirkliche Theile der zu erklärenden Bewegung zu verstehen. Die Seelenstimmung läßt

---

[1]) Eth. X. 5. 1175. e. 21: Weil Erkenntniß und Gefühl stets verbunden sind, müssen sie innerlich verschieden sein; denn heterogene Acte ergänzen sich: ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἴδει διαφέρειν· τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἴδει ὑφ᾽ ἑτέρων οἰόμεθαι τελειοῦσθαι. οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῷα καὶ δένδρα καὶ γραφὴ καὶ ἀγάλματα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἴδει ὑπὸ διαφερόντων εἴδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ᾽ αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὗται ἀλλήλων καθ᾽ εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί. φανείη δ᾽ ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνῳκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἑκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ. Die Lust ergänzt jedoch die Energien des Begehrens und Wollens. Obgleich beide Theile in einem Acte und homogen sind, sind sie doch ebenso unterscheidbar, wie das Urtheil über ein Object und die das Urtheil selbst erfassende Erkenntniß. Die Lust, welche einen edlen Entschluß begleitet, ist gewiß an sich keine Begierde, sondern ein gewisses Ruhen in der gewirkten Energie.

ihre einzelnen Theile, welche für sich oder in andern Verbindungen erscheinen können, erkennen; nicht aber läßt sich die Zuneigung der Seele, das Streben derselben nach diesem Gemüthszustande in ähnlicher Weise analysiren. Die Strebung ist also ebensowenig aus Einzelstrebungen zusammengesetzt, als das Urtheil über einen Vorstellungscomplex aus Urtheilen über die einzelnen unterscheidbaren Theile des Objectes. Würde dies der Fall sein, so ergäbe sich eine bedeutende Schwierigkeit bezüglich der Erklärung der eigenthümlichen schmerzlich-freudigen Stimmungen, welche vielen Seelen angenehm sind. Wenn nämlich die schmerzlichen Gefühle als solche sinnliche Abneigung erregten, als solche unangenehm wären, so könnten sie diesen Character bei einer Mischung verschiedener Stimmungen nicht verlieren, und würden demgemäß den Fall unmöglich machen, daß wehmüthige Stimmungen Manchen angenehmer sind, als schmerzlose Heiterkeit.

Ferner sind gewisse, besonders schmerzlichere Gemüthsstimmungen bis zu einem gewissen Grade angenehm, gesteigert und intensiv jedoch unangenehm. Daher sind phantasirte Lagen großen Unglücks, welche nur schwach die unglückliche Stimmung in der Seele wach rufen, oft angenehm, während mit der Steigerung der Intensität dieser Gefühle das Angenehme schwindet. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn gewisse Arten von Stimmungen an sich angenehm oder unangenehm wären.

Alles dieses wird durch die Thatsache bestätigt, daß auf die Frage, warum diese Empfindung oder Vorstellung gerade diese Neigung der Seele hervorrufe, noch ein näherer Grund angegeben werden kann, als der, weil sie in dieser bestimmten Weise ihr Object darstelle. Wäre nichts zwischen der Vorstellung und der Neigung, so könnte als Grund der Neigung zur rothen Farbe nur angegeben werden: weil sie roth erscheine. Es wäre diese eine einfache, nicht mehr vermittelbare Sequenz. Es vermag jedoch der genaue Beobachter ein Mittelglied anzugeben, indem er sagen wird: Die sanfte Aufregung, welche die Empfindung des Rothen mit sich bringt, sei Ursache seiner Vorliebe für diese Farben. Ebenso verhält es sich bei andern Farben, bei verschiedenen Klängen, Vocallauten, Melodien, welche, obgleich dieselbe

Seelenstimmung in Allen erzeugend, dennoch nicht dieselbe Neigung erregen. Jenes Mittlere also ist weder Vorstellung noch Neigung, sondern Erregung, oder Stimmung.

Es verhalten sich daher die verschiedenen Stimmungen und Gefühle ähnlich zur entschiedenen Neigung und Abneigung der Seele, zu deren Begehren und Fliehen, wie die verschiedenartigen Vorstellungen zur Anerkennung und Verneinung. Einzelne Qualitäten, obwol lebhaft und in sich deutlich vorgestellt, bewirken keine Neigung ihr als wahr zuzustimmen, während die Verbindung derselben mit andern Ideen dieselbe als wahr erscheinen macht. Wer nicht weiß, daß in nicht weiter Ferne ein Fluß fließt, oder nicht an diese Möglichkeit denkt, ist leicht geneigt, das sanfte Rauschen des Wassers für Täuschung zu halten, während das Auftauchen der Idee eines nahen Flußes die Seele geneigt machte, das Geräusch als wahr anzuerkennen. Aehnlich verhält es sich auch mit den Stimmungen und der Begierde und Liebe der Seele; indem auch hier manche Stimmung isolirt angenehm, in Verbindung mit andern unangenehm wird.

2. Würde Aristoteles nicht gelehrt haben, daß durch das Gefühl ein neuer Inhalt in der Seele wirklich werde, daß vielmehr in demselben nur eine neue Weise des Verhaltens der Seele zu finden sei, so würde er consequent den Unterschied des vorstellenden und fühlenden Vermögens ebensowenig als den Unterschied des Vorstellungs- und Urtheilsvermögens aufgestellt haben. Denn wenn durch das erste reagirende Verhalten der Seele keine neuen heterogenen Acte gesetzt werden, so ist kein Grund vorhanden, das zweite reagirende Verhalten der Seele als heterogene Bethätigungsweise zu fassen, da ja die Objecte der urtheilenden und begehrenden Kraft nicht heterogen wären. Nur unter der Voraussetzung, daß durch das Gefühl ein eigenthümlicher heterogener Inhalt in der Seele entstehe, analog dem vorstellenden Aufnehmen, ist die aristotelische Zweitheilung in Denken und Streben verständlich; denn nur dann ist Aristoteles seinem Eintheilungsprincip getreu, die Heterogeneität der formalen Objecte unterscheide und bestimme die Acte.

3. Endlich wird hierdurch die Unterscheidung der Gefühle und der Begierden, welche wir bei Aristoteles finden, begreiflich. Schon

im Allgemeinen ist ein analoger Unterschied der Seelenenergien,[1]) solcher, durch welche die Seele aufnimmt und solcher, durch welche sie sich spontan dem Aufgenommenen gegenüber bethätigt. Ein solches Verhältniß besteht zwischen dem sinnlichen und geistigen Theil, da dieser sich zu dem sinnlichen wie zu seinem Objecte verhält.[2]) Ferner sind in den einzelnen Gattungen der Seelenenergien die Unterschiede des passiven Aufnehmens und des spontanen Reagirens auf die aufgenommenen Objecte: durch das Urtheil bethätigt sich die sinnliche Seele gegenüber den Vorstellungen, durch die Begierde gegenüber den Gefühlen und Stimmungen.[3]) Nur was der Seele als gut erscheinend ihre Neigung zu sollicitiren vermag, ist Object der Neigungen, durch welche die Seele sich dem Gefühlten bejahend zuwendet oder sich verneinend abwendet. Diese spontane Bethätigung der thierischen Seele ist jedoch kein dem tugendhaften Handeln verwandtes, freies Entscheiden, sondern ein *ποιεῖν* im Gegensatze zum *πράττειν*.[4])

Man könnte vielleicht vermuthen, diese Unterscheidung eines passiven und activen Momentes im Gebiete des Strebens sei identisch mit der Unterscheidung des sinnlichen und geistigen

---

[1]) De an. I. 1. 403. a. 10: *τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων* . . . 4. 408. a. 4: *τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς* . . ebenso 5. 409. b. 15. . . *οἷον λογισμούς, αἰσθήσεις, ἡδονάς, λύπας* . . . 6. 411. b. 2. *πότερον ὅλῃ τῇ ψυχῇ τούτων ἕκαστον ὑπάρχει, καὶ πάσῃ . . . ἕκαστον ποιοῦμέν τε καὶ πάσχομεν.* Eth. II. 6. 1107. a. 4. *ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι* a. 8: *οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐ δὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα.* 9. 1109. a. 23.

[2]) Eth. N. II. 4. 1105. b. 19. sq. 2. 1104. b. 8. sq.; 5. 1106. b. 16. VI. 13. 1144. b. 4. Polit. VII. 7.

[3]) Eth. I. 1. 1094. a. 1. . . . *ἄγαθον ου παντ ἐφίεται.* de mot. 8. 701. b. 36. Metaph. XII. 7. 1072. a. 27: *ἐπιθυμητὸν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν* . . . Die Gefühle sind die Voraussetzung der Begierde: de an. II. 2. 413. a. 23: *ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.* 3. 414. b. 1. sq. 4: *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη.* III. 11. 434. a. 1. sq.; 7. 431. a. 8.; de somn. 1. 454. b. 29. Die *ὄρεξις* ist den Gefühlen gegenüber bejahend und verneinend. Eth. VI. 1. 1139. a. 21. X. 4. 1175. a. 10.

[4]) Eth. III. VI. 1. 1139. a. 17. 4. de mot. 7. 701. b. 1.

Wollens, indem die sinnlichen Neigungen Object des geistigen Willens seien. Indeß wie wenig Aristoteles die sinnlichen Begierden gegenüber dem geistigen Wollen als rein passiv auffasse,[1]) beweist der Umstand, daß er auch das Gebiet des geistigen Begehrens in ein passives Fühlen und ein actives Streben unterscheidet. Denn jene edelste und höchste Lust,[2]) welche die geistige Betrachtung Gottes und die edlen Entschlüsse begleitet, ist etwas Geistiges, und doch selbst keine Tugend, noch ist die böse Lust an sich ein sittlich schlechtes, und demzufolge keine Willensentscheidung; denn jede Willensentscheidung hat einen sittlichen Character.

Da wir gezeigt haben, daß die Gefühle keine Empfindungen sind, im Sinne der Vorstellung und des Bewußtseins, so zeigt der zweifache Gebrauch des Wortes *αἰσθάνεσθαι* („Empfindung"), daß das Gefühl sich ähnlich in dem begehrenden Seelentheil verhalte wie die vorstellende Empfindung im denkenden. In zweifacher heterogener Weise also nimmt die sinnliche Seele auf, in der Vorstellung und im Gefühle. Durch die Vorstellung werden die Dinge der Seele bewußt, durch die Gefühle wird die Seele von dem Insein dieser Objecte irgendwie gestimmt; die Vorstellungen sind die Grundlage des Urtheils und des theoretischen Denkens, die Gefühle erregen die Neigungen und Begierden der Seele,[3])

---

[1]) Obgleich die sensitiven Neigungen im Menschen dem entschiedenen Willen nicht widerstehen können.

[2]) Eth. VII. 15. 1154. b. 25. Die Lust Gottes ist die höchste und einfachste: *ὁ θεὸς αἐὶ μιαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν*, Die Lust begleitet alle Thätigkeit: Eth. X. 2. 1173. b. 28; 4. 1174. a. 20; 5. 1175. a. 20. 25; 7. 1177. a. 23. sq. 25: *δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι.* b. 20. 21. Metaph. XII. 7. 1072. b. 24.

[3]) Daher sind die Gefühle im Thiere von besonderer Bedeutung und sind eigentlich das, was man Instinct nennt, oder vielmehr der Reiz zu dem sog. instinctiven Streben. Nach der verschiedenen Natur der Thierseelen sind dieselben mehr zu solchen und solchen Gefühlen hingeneigt und demgemäß zu den Energien, welche derartige Stimmungen erregen. Dieselben Gefühle sind daher verschiedenen Thieren und Menschen nicht in gleicher Weise angenehm und unangenehm: Eth. X. 5. 1176. b. 3. sq. Hist. an. I. 488. b. 12. sq. Weil die Gefühle ferner selbst nach den Arten der Thiere verschieden sind, sind sie Grund der verschiedenartigen Lebensweisen. Hist. an. VIII. 588. b. 2[illegible]

welche das ihrer Natur entsprechende sucht und das feindliche flieht; im Menschen erhebt sich dieses Vermögen zur freien Willenskraft, und dem Vermögen der Tugend.

Artikel 2.

Als passives Verhalten der Seele ist das Gefühl eine unwillkürliche und auf alle vorgestellten Objecte sich ausdehnende Zuständlichkeit der Seele, ebenso wie die Vorstellung; so daß alle der Seele inexistenten Objecte vorgestellt und gefühlt in ihr sind. Also ist eine Vergleichung der Gefühle und Vorstellungen im Bewußtsein und im Gefühle der sinnlichen Seele möglich.

Da durch das Gefühl ein Leiden der Seele besagt wird, so kann der Grund des Leidens nicht unmittelbar und direct eine spontane Energie der Seele sein. Der Grund des Leidens liegt zunächst in der actuellen Einwirkung des Wirkenden, des Objectes, welche unwillkürlich eine Vorstellung zur Folge hat, deren Inexistenz die Seele mehr oder weniger afficirt. Die wirkliche Inexistenz des Objectes in der Seele (als offenbar machende Energie) ist die hinlängliche Vorbedingung des Gefühls, welches daher nothwendig und unwillkürlich jede Vorstellung begleitet, [1]) wie dies die innere Erfahrung und die Annahme der meisten und vorzüglichsten Psychologen bestätigt. — Mittelbar kann die Seele gewisse Stimmungen suchen und erzeugen oder fliehen, indem sie nämlich

---

[1]) cf. de an. II. 2. 413. b. 23. sq.; 3. 414. b. 4; de somno 454. c. 1. b. 29. Eth. N. X. 4. 1174. b. 20: *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν . . .* 26: *καθ' ἑκάστην αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον· φαμὲν γὰρ ὁράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα . . . ἀεὶ ἔσται ἡδονή ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου* . . . sie währt so lange, als die Thätigkeit, und hat analoge Intensität: *ὁμοίων γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι.* 1175. a. 1. sq. Nie ist Lust und Thätigkeit getrennt: a. 19: *συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.* Deßhalb sind beide auch spezifisch, innerlich verschieden. b. 26: *καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστιν.* Deßhalb haben viele die begleitende Lust mit der Energie identifizirt.

die Vorbedingungen derartiger Stimmungen setzt oder entfernt, bewogen durch die Reize derselben auf ihre Neigungen.

Als Element des psychischen Lebens, als Voraussetzung jeder willkürlichen Energie muß das Gefühl unwillkürlich, nothwendig und allgemein jede Vorstellung begleiten, denn sonst könnte es nie entstehen. Ohne ferner den Werth der Vorstellungen und Empfindungen im Gefühle zu erfassen, könnte ein sensitives Wesen nicht bestehen. Denn das Thier wird ja durch die den Vorstellungen folgenden Gefühle bewogen, diese zu erhalten oder zu unterdrücken; würde eine Verwundung oder ein Feuerschmerz keine derartige Stimmung erwecken, welche unangenehm wird, so würde das Thier sich nicht hüten, derartige Vorstellungen zu erfahren und zu Grunde gehen. Alles was vorgestellt im Bewußtsein der Seele ist, wird daher, weil von gutem oder schädlichem Einfluß auf die Seele, teleologisch nothwendig auch nach dieser Beziehung zu dem eigenen (wirklichen) Wohl und Wehe in der Seele derart intentional, so daß diese hiedurch einen Anstoß zu dem entsprechenden Thun erhält. Was also vorgestellt ist, wird auch sofort gefühlt und erregt unwillkürlich eine Stimmung der Seele. — Nicht blos die Objecte, welche vorgestellt sind, werden demnach die Seele irgendwie stimmen, sondern auch deren Bewußtsein, welches als Act der Seele irgendwie für diese von Werth oder Unwerth ist, wird in einer entsprechenden Stimmung intentional ausgedrückt. Alle Acte und Objecte sind daher unmittelbar gefühlt in der Seele.

Die Stimmung der Seele selbst ist aus demselben teleologischen Grunde in und durch sich selbst gefühlt, weil auch ihr reales Insein in der Seele für dieser Wohl und Wehe von Bedeutung ist. Ebenso teleologisch nothwendig muß alles Fühlen, Gestimmtsein und Geneigtsein unwillkürlich nothwendig als vorgestellt erscheinen, um so, wie es die Erfahrung zeigt, für das Vorstellungsleben und die urtheilende Thätigkeit mitbestimmend werden zu können.

Der reale Grund des Selbstgefühles ist derselbe, welcher die Selbstvorstellung des Vorstellungsactes möglich und nothwendig machte: die formale Ursache ist durch sich selbst als formale Ursache das, was sie als solche ihrem Inhalte, d. h. ihrer formalen Wirkung sich mittheilend giebt. Das Gefühl aber ist

jene Energie der Seele, durch welche als formale Ursache das Vorgestellte in der Weise des Gefühlten inexistirt. Also muß das Gefühl unmittelbar Selbstgefühl sein.

Der reale Grund dessen, daß alles Vorgestellte sofort und unmittelbar gefühlt wird, sowie daß alles Gefühlte und alles Fühlen, jede Stimmung und Neigung der Seele nothwendig und unwillkürlich im Bewußtsein der Seele erscheint, liegt darin, weil alle diese Objecte und Acte unmittelbar mit der Seele verbunden und in dieser als Accidenzen sind. Alles nämlich, was demselben substantiellen Theile nach das Subject irgendwie bestimmt, bestimmt den Kreis der diesem substantiellen Theile folgenden accidentalen Potenzen in der diesen entsprechenden formalen Weise. Die Größe, welche von dem Körper aufgenommen wurde, wird nothwendig von allen einer körperlichen Substanz folgenden Potenzen aufgenommen, also gestaltet, farbig, warm u. dgl. Ebenso wird der sensitiv-psychische Theil der lebenden Substanz nothwendig allen seinen Potenzen nach eine Beschaffenheit aufnehmen; was demnach in der sensitiven Seele aufgenommen wird, wird in der Weise der Vorstellung und des Gefühles aufgenommen, und Alles, was vorgestellt ist, ist auch gefühlt, und was gefühlt ist, ist nach allen Beziehungen bewußt. Dies gilt nicht ebenso allgemein von den Urtheilen und Begierden, deren Vorbedingungen theilweise complicirte Combinationen der psychischen Lebenselemente, der Vorstellungen und Stimmungen sind, so daß Zweifel und Schwanken möglich ist. Es sind auch durch diese Functionen des Urtheilens und Strebens keine heterogenen Inexistenzweisen ausgedrückt.

Der ganze Vorstellungsinhalt und Gefühlsinhalt der Seele sind also wechselseitig ganz und innig durchdrungen, auch als solche, als derartige Zuständlichkeiten der Seele. Alle Gefühle, Stimmungen und Neigungen sind demnach (als Object und Act) sofort vorgestellt im Bewußtsein der Seele. Es gelten demnach von der Vergleichung und Unterscheidung der Vorstellungen und Gefühle und aller sensitiven Acte dieselben Gesetze, durch welche wir die Unterscheidung der vorgestellten Objecte, der Phantasmen und Sensationen bestimmten. Die Gefühle sind in dem Bewußtsein nicht heterogen, sondern als vorgestellte Objecte in der Inexistenzweise des Deutlichen homogen und daher nach einer directen Beziehung

(der Einheit des Objectes in Vorstellung und Gefühl) mit den andern Acten der Seele und mit den Objecten (nach der vorgestellten Einheit des Actes und Objectes) der Vorstellung vergleich- und associirbar. Das Gefühl der Freude, welches auf das Sehen eines Bildes folgt, ist allerdings generisch von dem Sehen und dem Bilde als Realitäten verschieden, aber in dem Bewußtsein der Seele sind diese zusammengehörigen Objecte, Farbe, Sehen, Freude, ἄνευ ὕλης, d. h. sie sind in der formalen Weise des Bewußtseins homogen, also unterscheidbar, vergleichbar und associirbar in einem Acte des Bewußtseins, wenn sie gleichzeitig, d. h. nach einer einheitlichen Beziehung vorstellbar sind. Denn die Einheit der Vorstellung ist durch die Einheit der Unterscheidung und Vergleichung bedingt; diese aber ist die einheitliche Beziehung getrennt vorstellbarer Objecte. Die Gefühle sind also in dem sensitiven Bewußtsein unterscheidbar und associirbar; sie vermögen daher Motive des sensitiven Urtheils zu werden. Da hinwiederum aus denselben Gründen alles, was in der sinnlichen Seele vorgeht, in der Gefühlsstimmung derselben inexistent wird, so ist ebenso verständlich, wieso alle Factoren des sinnlichen Seelenlebens Motive des sinnlichen Begehrens werden.

Achtes Capitel.

Von der Unterscheidung geistiger und sinnlicher Objecte.

Artikel 1.

Das sensitive Unterscheiden vermag heterogene Objecte nicht als solche (nach ihrer innern Beschaffenheit) gegenüber zu stellen und deutlich zu machen, sondern nur nach homogenen gemeinsamen Beziehungen.

Die sensitive Seele erfaßt zwar die Unterschiede der heterogenen Objecte und Acte, welche Theile ihres Gesammtbewußtseins sind, jedoch in sehr beschränkter Weise. Es können nämlich zwei verschiedene Objecte in doppelter Weise gleichzeitig betrachtet, d. h. Termini eines unterscheidenden Actes werden, oder sich gegenseitig verdeutlichen. Die erste Weise ihrer gegensätzlichen Betrachtung ist die Vergleichung beider nach einem äußern realen Verhältniß, in welchem beide stehen. Eine derartige Vergleichung findet statt, wenn ich vergleiche, ob die gesehene Farbe und das gefühlte Wärme dieselbe oder eine andere Gestalt haben? ob der gehörte Ton von demselben Orte her komme, an welchem ich jenen Menschen sehe? ob diese Empfindung dieselbe oder eine andere sei, wie jene früher erfahrene? ob dieses oder jenes Object mir größere Lust bereite? Alle diese Vergleichungen (Associationen) können vor sich gehen, ohne daß dem Vergleichenden auch deutlich der innere Unterschied dessen im Bewußtsein sei, was er nach einem äußern Verhältniß untersucht. Diese Weise der Vergleichung ist eine zweite, von der erstern wohl zu unterscheidende: sie vollzieht sich, wenn ich die innere Aehnlichkeit oder Verschiedenheit mehrerer Objecte so betrachte, wie etwa die gegensätzliche Vorstellung der Farbe und des Sehens nach ihrer innern Be-

schaffenheit die beiden Objecte deutlich macht. Die Erkenntniß dieses Unterschiedes ist nicht nothwendig, damit etwa bewußt würde, daß ich durch diesen Act des Sehens diese Farbe sehe. Ohne die Größe oder Gestalt als innerlich verschiedene Qualität von der Farbe und der Wärme zu unterscheiden, vermag es die Seele, dieselbe runde Fläche als warm und als grün zu erkennen. Es bedarf nicht einer Vorstellung, in welcher die innere Verschiedenheit des Gefühles der Heiterkeit und des blauen Himmels gegensätzlich deutlich vorgestellt wird, um zu wissen oder in sich zu erfahren, daß die Reinheit des Himmels die Seele erheitere. Diese gegensätzliche Verdeutlichung heterogener Objecte ist also entbehrlich, nicht jedoch das Einzelbewußtsein derselben. Ohne daß der heitere Himmel in mir deutlich sei und ohne daß meine heitere Stimmung mir bewußt sei, (was sie nur als in sich unterschiedene sind,) ist es allerdings nicht möglich, letztere auf das Vorhandensein des erstern Objectes zu beziehen; jedoch bedarf es nicht einer Verdeutlichung beider Objecte durch gegensätzliche Gegenüberstellung.

In der That wird eine derartige Vergleichung und Unterscheidung erst spät nach dem Auftreten jener andern Unterscheidungsweise von der Seele geübt, wenn diese nämlich zum Gebrauche ihrer specifisch-menschlichen Kräfte gelangt. Den Thieren scheint diese Unterscheidung heterogener Objecte nach ihrer innern Natur nicht zu eignen: ihr Unterscheidungsvermögen erstreckt sich auf heterogene Objecte nur nach univok denselben gemeinsamen Beziehungen. In dieser Weise unterscheidet die thierische Seele heterogene Qualitäten, ihre Acte und die durch diese empfundenen Objecte, ihre Wahrnehmungen und Stimmungen, und endlich sich selbst von der äußern Umgebung. Das thierische Unterscheiden, Vorstellen und Selbstbewußtsein [1]) ist daher vom menschlichen so durch-

---

[1]) Ulrici a. a. O. 352. f. und **John Stuart Mill, additional notes** zu der **Analysis of the phenomena of the human mind by James Mill. London 1869. vol. I. 229.** Letzterer Philosoph verwirft die Definition des Bewußtseins als **the mental act by which we refer the feeling to ourself,** insoweit hiedurch eine Substanzvorstellung irgendwie miteingeschlossen werde; insoweit durch diesen Act überhaupt eine Beziehung des Actes zu der concreten Selbstvorstellung ausgedrückt werde, sei er ein nicht ebenso nothwendiger, wie

greifend verschieden, daß es sich kaum „mit demselben Namen bezeichnen läßt, indem es zum menschlichen etwa nur wie das Samenkorn zur ausgebildeten Pflanze sich verhält. Denn eben weil das Thier keine Vorstellung von sich selbst gewinnt, erhält es auch von den Gegenständen seiner Sinnesempfindungen und Begehrungen keine objective Vorstellung, keine Vorstellung von ihnen als an sich bestimmten, selbständigen, ihm gegenüberstehenden Objecten. Die Gegenstände, von denen seine Sinnesempfindungen ausgehen, auf die seine Triebe gerichtet sind, und die es percipirt, indem es seine Sinnesempfindungen auf sie überträgt, bleiben vielmehr mit seinen Trieben und Empfindungen dergestalt verschmolzen, daß seine Perception eine bloße Percep-

---

das innere Bewußtsein, welches nach ihm nur den Act selbst erfaßt. Ein Wesen, welches kein Gedächtniß habe, meint Mill, habe keine Vorstellung davon, dieser Act sei sein Act: the notion of a Self is, I apprehend, a consequence of memory. There is no meaning in the word Ego or I, unless the I of to-day is also the I of yesterday; a permanent element which abides through a succession of feelings and connects the feelings of each moment with the remembrance of previous feelings. Gewiß ist zuzugeben, daß die concrete Bestimmtheit unseres Ich in unsern spätern Selbstvorstellungen eine andere ist, je nachdem eben die Gedächtnißvorstellungen und das Bewußtsein des gegenwärtigen Seelenzustandes andere sind. Ferner ist gewiß, daß in den ersten Acten die Idee eines Selbst, als beharrlichen substantiellen Trägers nicht enthalten sein konnte. Aber wenn auch die Idee eines Subjectes in der Weise dem innern Bewußtsein der ersten Acte gefehlt hätte, daß nicht ein durch den Act in dieser concreten Weise bestimmtes Ding im Gegensatz zu dem Acte bewußt geworden wäre, so hätte doch nicht jenes permanente Element gefehlt, welches die Association und damit das Gedächtniß der einzelnen Acte erst möglich macht. Aus dieser Gedächtnißvorstellung nun, in welcher der Unterschied von Subject und Act noch nicht deutlich ist, da in ihr nur das Concretum erscheint, entspringt durch den Einfluß des geistigen Verstandes die im Gegensatz zum Act bestimmt gefaßte Idee des Subjectes. In dem sensitiven Bewußtsein wird also allerdings das Subject mitbewußt, jedoch nicht als Subject, im Gegensatz zum Act, so wenig als dieser im Gegensatz zum Object, und so wenig in dem Gesammtbild des Objectes die Unterschiede der Größe, der Gestalt und der Farbe gegensätzlich deutlich werden. Immer erscheint das Vorgestellte in der sinnlichen Seele ununterschieden nach seinen heterogenen und logischen Theilen, als Concretes (jedoch auch dies nicht im Gegensatz zu: als Abstractes), im sinnlichen Bewußtsein.

tion bleibt, ohne je zur Wahrnehmung im vollen Sinne des Wortes, zur Anschauung zu werden. Denn die Perception ist eben nur die Kunde und Kundgebung des Gegenstandes in der Sinnesempfindung. In der Perception wird daher der Gegenstand nicht als Gegenstand, in seiner selbständigen Existenz, sondern nur in seinem Verhalten und seiner Beziehung zum Subject gefaßt. Erst mit der Unterscheidung des Gegenstandes nicht nur von der Empfindung, sondern auch vom empfindenden Subject, womit die Empfindung gleichsam von ihm abgelöst und damit implicite die Beziehung des Gegenstandes zum Subject aufgehoben wird, erst damit wird der Gegenstand als Gegenstand gefaßt, erst damit wird die Perception zur anschauenden Wahrnehmung, zur objectiven Vorstellung im engern Sinne. Zu dieser Unterscheidung aber gelangt das Thier nicht, weil es nicht zum Selbstbewußtsein gelangt. Denn nur für ein Subject, das sich als Subject weiß, giebt es ein Object, das als Object bewußt wird. Wo dagegen das Subjective und Objective dergestalt ineinander fließen, daß das Object nur die Bestimmtheiten, Sinnesempfindungen, Gefühle, Begehrungen des Subjectes repräsentirt und das Subject nur in diesen durch das Object vermittelten Bestimmtheiten von sich selber Kunde empfängt, da giebt es in Wahrheit noch kein Subject und kein Object. Für das Thier ist der Gegenstand nur, was er in seiner Sinnesempfindung und für seinen auf ihn gerichteten Trieb ist. Das Thier ist daher nicht nur der Forschung und Untersuchung und folglich aller objectiven Erkenntniß schlechthin unfähig, sondern es weiß überhaupt nichts von den Gegenständen als solchen und eben darum auch nichts von seinen Empfindungen, Perceptionen, Trieben und Begehrungen als solchen." Alle diese heterogenen Theile des Bewußtsein als solche durch Gegenüberstellung deutlich zu machen und vorzustellen, ist die specifische Vollkommenheit des Menschen, aus welcher sich ebenso wie aus dem Begriffe der sensitiven Unterscheidung aller Unterschied zwischen Mensch und Thier ableiten läßt.

Artikel 2.

Die Vergleichung sinnlicher und geistiger Objecte und Acte ist in dem geistigen Bewußtsein möglich, weil die sinnlichen Objecte und Acte auch insofern vom Geiste vorgestellt werden, als sie individuell oder concret diese und derartige sind.

Die hauptsächliche Schwierigkeit, welche sich der aristotelischen Theorie, wie wir dieselbe entwickelten, gegenüberstellt, ist die Frage, wie die menschliche Seele ihre sinnlichen und geistigen Vorstellungen und Gefühle vergleiche. Denn es müßte eine zweite, eine im Geiste wiederholte sinnliche Vorstellung angenommen werden, wenn nur in einem Acte und nicht in mehreren gleichzeitigen ein Unterschied von der Seele erfaßt werden kann; oder wir müßten die Heterogeneität geistiger und sensitiver Acte leugnen, um die Einheit des Actes gewinnen zu können; oder endlich, wir müßten es als möglich zugestehen, daß die gleichzeitige Gegenwart mehrerer Objecte in der Seele abgesehen von der Einheit des Actes genüge, um deren Beziehungen unter sich zu erkennen. Doch letzteres scheint uns nach den früher entwickelten Gründen unmöglich.

Zur Lösung der Schwierigkeit ist zuerst die Natur des Vorstellens, und insbesondere des geistigen Vorstellens deutlich zu machen, sodann sind die mannigfachen Weisen zu betrachten und zu analysiren, in welchen sinnliche Objecte im Geiste deutlich werden. Da wir schon früher zwei Arten der Unterscheidung unterschieden haben, deren eine specifisch menschliche Seelenfunction ist, so sind zu diesen auch noch vier weitere, durch die Verschiedenheit der Objecte gegebene Weisen hinzuzufügen. Die erste Weise ist die Unterscheidung der Objecte des sinnlichen Bewußtseins nach den zwischen denselben obwaltenden Beziehungen; diese übersteigt die Kraft der sinnlichen Seele nicht. — Die zweite Weise ist die Unterscheidung der Objecte des sinnlichen Bewußtseins nach ihrer innern Natur und Beschaffenheit, also die Unterscheidung der heterogenen Qualitäten und Acte, und der logischen Theile inner dieser Accidenzen. Diese ist specifisch menschliche Function. — Die dritte Weise und vierte Weise ist die analoge Unterscheidung der Objecte des geistigen Bewußt-

seins nach ihren äußeren Beziehungen und nach ihrer innern Beschaffenheit, z. B. das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit dieses Urtheils und jener Stimmung, und die gegensätzliche Erkenntniß der innern Aehnlichkeit oder Verschiedenheit des geistigen Vorstellens und Urtheilens, des Rechtes und der Pflicht u. dgl. — Die fünfte und sechste Weise ist die analoge Unterscheidungsweise sinnlicher und geistiger Objecte nach ihren äußern Beziehungen und nach der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit ihrer innern Natur. — In ähnlicher Weise ist sodann darzulegen, wie die sinnlichen Gefühle in der Geistesseele nach ihrem begehrenden Vermögen aufgenommen werden, und in welcher Weise sie in derselben Stimmungen erregen.

Da das Wesen der Vorstellung Deutlichmachung oder Unterscheidung ist, so ist das abstracte oder geistige Vorstellen wesentlich ein Unterscheiden, doch ein von dem sinnlichen innerlich verschiedenes. Das sinnliche Unterscheiden nämlich erhebt den physischen Reiz so in das Bewußtsein, daß derselbe seinen örtlichen Theilen nach disponirt und seinen specifischen Theilen nach dislocirt ist oder successiv erscheint. In mannigfacher Weise associiren [1]) sich nun in der sinnlichen Seele die Vorstellungen, indem heterogene Qualitäten sich zu einer örtlich identischen Vorstellung vereinigen, indem ferner die erregten psychischen Eindrücke sich mit der Vorstellung des Objectes associiren, und indem specifisch verschiedene Vorstellungen sich aneinanderfügen, oder mischen u. dgl. Doch die innern Unterschiede der Objecte, welche sich im sinnlichen Bewußtsein nach ihren realen Beziehungen gruppiren, vermag die sensitive Seele nicht zu erkennen. Diese Unterscheidung vollzieht sich vielmehr erst im geistigen Bewußtsein, indem die sinnliche Vorstellung eine Einwirkung des thätigen Verstandes erleidet, analog der Veränderung, welche die Affection des Centralorganes bewußt und deutlich gemacht hatte: nicht als ob der körperliche Zustand nun in die Seele als solcher eingegangen wäre, sondern nur durch die Wirksamkeit des wirkenden Sinnes, welche veranlaßt war durch das Dasein einer körperlichen Alteration. Auch die sinnliche Vorstellung geht als solche nicht

[1]) Durch diesen Ausdruck wird besser der Schein des spontanen Vergleichens vermieden, als durch transitive Zeitwörter.

in das geistige Bewußtsein ein, sondern nur insofern sie eine Veränderung von dem wirkenden Verstande erfuhr. Diese Veränderung ist eine solche, daß das Sinnenbild nach einer neuen Weise der Seele deutlich wird, oder unterschieden erscheint. Die erste und einfachste Unterscheidung des Verstandes ist nun das Zählen, Messen, Rechnen und ähnliche auf quantitativer Einheit und Vielheit beruhende Vergleichungsweisen. Ferner erscheinen die Theile des Sinnenbildes als innerlich verwandt oder verschieden, vergleichbar oder unvergleichbar: diese Unterscheidung zeigt das concrete Ganze nach seinen heterogenen oder metaphysischen Theilen und führt zur logischen Abstraction der Gattungs- und Artbegriffe. Diese Unterscheidung ist noch keine Unterscheidung sinnlicher und geistiger Objecte, und bietet keine Schwierigkeit. Auch die Unterscheidung und Vorstellung geistiger Objecte und Acte erklärt sich leicht, auch wenn die Einheit des Unterscheidungsactes nothwendig ist; denn das geistige Vorstellungsvermögen ist unbestritten ein einziges; mit der Einheit des Vermögens oder Gattung aber ist die Möglichkeit des Unterscheidens in einem Acte gegeben.

Doch wie ist es möglich, daß die Seele der Zusammengehörigkeit des geistigen und sinnlichen Actes bewußt sei? Denn das sinnliche Bewußtsein vermag dies nicht zu erfassen, und in dem geistigen Bewußtsein ist nur der geistige Act bewußt, wie auch in ihm nur die von dem thätigen Verstande vorgestellte Unterschiedenheit gegenwärtig ist. —

Indeß ist zu beachten, daß der thätige Verstand allgemein, nothwendig und unbewußt wirkt, und daß daher alle Objecte des gegenwärtigen sinnlichen Bewußtseins seine Einwirkung erfahren und im geistigen Bewußtsein erscheinen. Also ist auch das innere Bewußtsein des sinnlichen Actes dem Geiste nicht verborgen und dieser erscheint daher als Theil der gegenwärtigen Thätigkeit der Seele im geistigen Bewußtsein.

Wenn die innere Aehnlichkeit oder Verschiedenheit zweier Objecte, etwa der Theile des Gesammtbewußtseins deutlich gemacht werden soll, von denen das eine sinnlich, das zweite geistig ist, so ist der Unterscheidungsproceß ebenso einfach. Das sinnliche Object, welches als solches unmittelbar nur im sinnlichen Bewußtsein ist, wird von dem nothwendig wirkenden Verstand erfaßt

und geht als Gegenpunkt des geistigen Objectes in die geistige Vorstellung ein, eben nach jener Beziehung, nach welcher etwas erkannt werden soll. — Doch muß nicht das sinnliche Object gerade als solches im Verstande erscheinen? Wie wäre dieses möglich, wenn der thätige Verstand aus dem concreten abstrahirt? Eine derartige Vergleichung fände statt, wenn der Gattungsbegriff Gestalt mit dieser runden farbigen Fläche verglichen würde; oder wenn das metaphysische Ganze mit einem metaphysischen Theile verglichen wird. — Indeß gerade die Beispiele zeigen, daß gerade, wenn das Concretum als solches vorgestellt wird, dies die Folge des geistigen Einflußes ist: das Concretum, wie es im Sinne erscheint, erscheint anders als im Geiste, wenn es als solches vorgestellt wird, nach einer Beziehung, welche in dem sinnlichen Vorstellungsbilde nicht erscheinen konnte. Wenn also gesagt wird, das Object des geistigen Vorstellens sei das Allgemeine, so darf dieses nicht in einem Sinn gefaßt werden, welcher concrete Objecte materialiter ausschließt, denn dieses würde durch die Erfahrung widerlegt. Die Vorstellungsweise des Verstandes ist vielmehr durch diesen Namen bezeichnet, da derselbe die Concreta stets nach Beziehungen denkt, welche als solche nicht real sind.

Es ist demnach offenbar, daß die thatsächliche Vergleichung und Unterscheidung sinnlicher und geistiger Objecte in einem Acte nicht unmöglich, vielmehr nothwendig ist, wenn das Wirken des thätigen Verstandes als unbewußt, nothwendig und allgemein angenommen wird. Der Verstand wiederholt nicht in sich das Sinnenbild, sondern erfaßt dasselbe nach neuen, dem Sinne unbekannten Gesichtspunkten, sei es, daß er in demselben Unterschiede deutlich macht oder daß er dasselbe als Gegenpunkt eines geistigen Objectes in abstracter Weise erfaßt, ohne den materiellen Inhalt als concreten zu verlieren.

Unsere Auffassung der aristotelischen Lehre hat sich demnach für alle Classen der Vorstellungen bewährt, und rechtfertigt den großen Philosophen von dem Vorwurfe, durch die Scheidung der Seelenvermögen die Einheit des Bewußtseins verloren zu haben. Die folgende Untersuchung über das Verhältniß der reagirenden und aufnehmenden Vermögen der Seele wird dieses noch mehr bestätigen.

Neuntes Capitel.

Von der Reaction der Seele auf ihre Vorstellungen und Gefühle durch Urtheil und Strebung.

Durch die Vorstellungen sind zwar die Gegenstände objectiv in der Seele gegenwärtig, jedoch sind dieselben nicht als wirkliche Gegenstände anerkannt.[1] Dieses ist etwas zur Vorstellung hinzukommendes und von ihr trennbares, da es Vorstellungen geben kann, welche nicht beurtheilt werden, wenigstens nicht nach ihrem intentionalen Gehalte als Symbole; denn als Acte sind alle Vorstellungen unmittelbar anerkannt. Was nun der formale Character der Urtheile sei, welche Arten von Urtheilen der sensitiven Seele zukommen, welches die Gründe des Urtheils seien, welchem Seelenvermögen dasselbe zukomme, ob Analoges von der zweiten Reactionsweise der Seele (auf die Gefühle), von den Strebungen gelte, und wie sich die Reactionen der einzelnen Seelenvermögen zu einander verhalten, ist zu erörtern.

Artikel 1.

Der formale Character des Urtheils ist das Sagen, welches entweder ein einfaches Erfassen oder ein (anerkennendes) Verbinden und Trennen (verneinen der Verbindung) ist, nicht aber Verbinden und Trennen ohne diese Zustimmung.

Die Natur der psychischen Acte wird durch deren Objecte erkannt,[2] da dieselben entweder die formale Ursache der Inexistenz der Objecte oder eine bestimmte Weise des Verhaltens gegenüber einer Gattung von Objecten sind. Das reale Object der Vorstellung und des Urtheils ist nun durchaus identisch: alles was vorgestellt ist, kann auch beurtheilt werden, wenn wenigstens die

[1] De interpr. 1. 16. a. 6; de insomn. 3. 461. b. 22.
[2] De an. II. 4. 415. a. 14.

Vorstellung deutlich ist. Hieraus folgt, daß die Urtheile nicht ein derartiges Verbinden und Trennen ist, welches nur das reale Object, nicht aber den Character des Actes verändert, [1]) wie das Verbinden des Rothen mit der Figur des Dreiecks, welches an sich weder wahr noch falsch ist. Denn jedes Urtheil ist entweder wahr oder falsch.

Doch vermehrt das Urtheil vielleicht das psychische Object, indem die urtheilende Seele das Vorgestellte in der formalen Weise des Wahren erfaßt, ähnlich dem Gefühl, in welchem dieselbe durch das Vorgestellte gestimmt wird? Fügt also das Urtheil die formale Weise des als wahr in der Seele seins zu der Vorstellung hinzu und ist es in dieser Weise ein Verbinden und Trennen?

Doch auch dies scheint nicht richtig zu sein, da schon die Vorstellungen als wahr und als wirklich durch sich selbst der Seele erscheinen, und diese rein anerkennend oder nicht anerkennend das Erscheinende als solches und wie es erscheint, bejaht oder verneint. Es können nicht blos Objecte als wirklich vor-

---

[1]) Einen derartigen Unterschied des Objectes erkennt Suarez als Unterschied der Vorstellung und des Urtheils. **Unde judicare est componere cognoscendo connexionem et quia in hac compositione cognoscitiva etiam includitur apprehensio et formatio rei coguitae: ideo quando isto modo fit compositio, in illa includitur apprehensio et judicium ratione tantum et non re distincta, quae omnia ita probantur: Nam iudicium est actus intellectus, debet ergo per illum aliquid intelligi: at non nisi qualis connexio sit extremorum, ergo . . ; probatur haec minor, quia non apparet quid aliud cognoscatur; ipsa enim extrema jam erant cognita, ergo cognoscere connexionem ipsum est iudicare.** In diesem Beweis liegt eine Aequivocation des Wortes **intelligere** und in Folge hievon eine **petitio principii.** Das Urtheil ist zwar allerdings ein Act der Erkenntniß, und wird daher etwas in ihm erkannt; nicht jedoch ist es ein solcher Act der Erkenntniß, in welchem etwas anderes erkannt wird, als in der entsprechenden Vorstellung des Beurtheilten, sondern ein solcher, in welchem etwas in anderer Weise erkannt wird, als in der Vorstellung. Suarez hätte daher in anderer Weise beweisen müssen, daß im Urtheil etwas anderes erkannt wird; aus dem Begriffe der Erkenntniß wenigstens folgt dies nicht. — Außerdem beurtheilen wir nicht blos Beziehungen der Dinge, sondern auch einfach deren Existenz. **cf. Suarez Comm. ad Im p. Summae Th. pars. 2. tr. 3. de anima lib. 3. cap 6.**

gestellt werden, ohne von der Seele anerkannt zu werden, sondern es müssen alle Vorstellungen ihre Objecte als wirklich vorstellen. Auch die Fictionen, welche wir als wirklich verneinen, erscheinen als wirkliche. Und wenn wir etwas als nicht-wirklich vorstellen, so stellen wir nicht das reine essentiale Sein [1]) vor, sondern verbinden mit dem vorgestellten Object die Vorstellung des dieses Object verneinenden Urtheils. In dem Urtheil wird demnach kein psychisches Object zu der Vorstellung hinzugefügt, sondern ein bejahendes oder verneinendes Verhalten der Seele ausgedrückt, ein **Sagen** derselben.

Allerdings sagt Aristoteles von den Urtheilen, [2]) „sie seien eine Verbindung von Gedanken als ob diese Eines wären," aber dieses gilt nur von jenen Urtheilen, in welchen Täuschung möglich ist; die nothwendig wahren Urtheile des Sinnes und des Verstandes sind einfaches Erfassen. Das Wesen des Urtheils besteht also in dem Sagen; [3]) die Einfachheit oder Zusammengesetztheit der Objecte setzt nur materiale Unterschiede.

Auch der heilige Thomas faßt den aristotelischen Begriff des Urtheils in dieser Weise, obgleich auch er das Urtheil als Verbindung und Trennung bezeichnet [4]). In klarster Weise

---

[1]) Metaph. IV. 2. *ταὖτο γὰρ εἶς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος; καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν . . .*

[2]) De an. III. 6. 430. a. 26; *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δε καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων.* b. 26—31. Ob gerade die Beispiele für unfehlbare sinnliche Urtheile richtig seien, oder wie Aristoteles dieselben verstehe, ist für jetzt gleichgültig cf. de an. II. 6. 418. a. 22.; III. 3. 427. b. 12; 428. b. 17—30. Metaph. IV. 5. 1010. b. 14.

[3]) De an. III. 2. 426. b. 20: *λέγειν ὅτι ἕτερον.* 25. 27. 28. 7. 431. a. 9: *φάναι.* 8. 432. a. 10: *ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως.* (3. 4. de mem. 1. 449. b. 24: *ἐν τῇ ψυχῇ λέγει ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσε . . .* De ins. 1. 459. a. 6. die *δόξα*; 2. 460. b. 19. *ἀντίφησι δε πολλάκις ἑτερόντι πρὸς τὴν φαντασίαν. καὶ τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων τὸ ἓν δύο φαίνεται, ἀλλ᾽ ὅμως οὔ φαμεν δύο: κυριωτέρα γὰρ τῆς ἁφῆς ἡ ὄψις. εἰ δέ ἦν ἡ ἁφὴ μόνη, κἂν ἐκρίνομεν τὸ ἓν δύο.* 3. 461. b. 2. 3: *ὅλως γὰρ τὸ ἀφ᾽ ἑκάστης αἰσθήσεώς φησιν ἡ ἀρχή, ἐὰν μὴ ἑτέρα κυριωτέρα ἀντιφῇ.* b. 23. 462. a. 8. Das Hinzukommen anderer Vorstellungen verdeutlicht zwar die wirkliche Sachlage, und rectifizirt also das Urtheil, aber ist nicht mit demselben identisch.

[4]) Summa theol. I. 85. 5.

entwickelt derselbe den innern formalen Unterschied, indem er das Urtheil als inclinatio, adhaesio, assensus bezeichnet (cf. de ver. q. 14. de fide art. 1.) dessen Object eine zusammengesetzte Vorstellung ist: Intellectus . . . quantum est de se, non magis (est) determinatus ad hoc, quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso. Er wird zur Zustimmung bestimmt entweder durch die Klarheit der Vorstellung oder durch den Willen. [1] Der Grund, welcher die Bezeichnung compositio rechtfertigt, ist nach de interpr. I. l. 3. b ein doppelter: Si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio, ubi est veritas et falsitas, quae nunquam invenitur in intellectu, nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones: divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas.

Artikel 2.

Die Motive des Urtheils sind unmittelbar die Vorstellungen, mittelbar das fühlende und begehrende Vermögen, insofern diese nämlich bewußt werden. Nach der Verschiedenheit der Vorstellungen sind die Arten der Urtheile verschiedene: durch die Gedächtnißvorstellungen werden Erfahrungen möglich; durch abstracte Vorstellungen einsichtsvolle Urtheile und Schluß.

Die Seele ist von Natur geneigt jeder Vorstellung zuzustimmen, wenn nicht eine andere höhere, klarere widerspricht. [2] Aus diesem Grundgesetz des Urtheils erklären sich alle Erschei-

---

[1]) De verit. 10. 8. c; judicium quo sentimus ita esse. qu. 10. art. 12. 7m; qu. 15. a. 1. c.: es giebt eine einfache Zustimmung ohne discursus bei den ersten Principien. l. c. ad 3m in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum . . . .

[2]) De insomn. 3. 461. b. 2. 3.

nungen bezüglich des Zustimmens: sowohl das Zustimmen zu den Sensationen, wie das Zustimmen zu den Gedächtnißvorstellungen, und im Traume zu den Phantasmen, wie auch das Nichtzustimmen zu den Phantasmen, wenn das Sensationsbewußtsein klar ist. Die Klarheit der Vorstellung ist demnach Motiv und Norm des Urtheilens, und alles andere nur, insofern es auf dieselbe fördernd oder verdunkelnd einwirkt. In dieser Weise sind die Neigungen und Gefühle Motiv des Urtheilens, sowie auch insofern sie bewußt werden; denn dadurch machen sie die Seele geneigt zuzustimmen oder nicht. Jene Thiere nun, welche blos Sensationsvorstellungen haben, und eine Phantasie, welche die Sensationen kurze Zeit festhalten, nicht aber wiederholen kann, haben nicht die Fähigkeit der Erfahrung. [1]) Denn diese entsteht durch die Fähigkeit, frühere Acte und deren Inhalt im Bewußtsein zu wiederholen.

Welcher Art nun ist die thierische Erfahrung? Welches sind ihre Quellen? Besitzen die Thiere vielleicht eine eigene Kraft, durch welche sie die Kenntniß von der Nützlichkeit und Schädlichkeit der Dinge erhalten? Denn wie wir entwickelt haben, können die Beziehungen der Dinge erkannt werden, ohne deren innere Natur und den Grund der Beziehungen zu erfassen. Es bedürfen aber die sensitiven Wesen zur Erreichung ihres zeitlich-beschränkten Lebenszweckes nur eines derartigen Denkens, durch welches sie die existenten Dinge erkennen, als existente, weil die Dinge begehrenswerth und gut sind, insofern sie in der Natur der Dinge thatsächlich existiren. Die allgemeine Natur, die Essenz und den Begriff der Dinge zu erkennen, welche als solche von der Existenz, Zeitlichkeit und Nützlichkeit absehen, sind adäquate Objecte eines Wesens, das selbst seinem Sein nach zeitlich unbeschränkt ist, eines geistigen Wesens. Daher muß den Thieren nur eine derartige Kraft zugeschrieben werden, durch welche sie die thatsächliche Existenz, und den realen Nutzen und Schaden der Dinge erkennen. Diese Kraft nennen die Philosophen des Mittelalters vis aestimativa, und erklären durch dieselbe die instinctiven Functionen der Thiere.

---

[1]) Metaph. I. 1. 980. a. 27. bis b. 29. Analyt. Post. II. 19. 99. b. 32. sq.

Da sie eine Stütze für dieselbe in Aristoteles suchen, wie um unserer Aufgabe zu genügen, ist es nothwendig zu untersuchen, ob eine derartige Urtheilskraft mit Recht angenommen werde?

Der Hauptgrund, auf welchen sich die Annahme stützt, ist folgender: Thatsächlich begehren und fliehen die Thiere gewisse Objecte, deren Wahrnehmung durch den äußern Sinn nicht Motiv der entsprechenden Neigungen und Begierden sein kann; die Teleologie jedoch fordert, daß jegliches Wesen in einer seiner Natur entsprechenden Weise sich bethätige; diese Weise ist für sensitive Wesen eine solche, daß intentionalgegenwärtige Objecte Motive ihres Handelns und Begehrens werden. Also ist ein innerer Sinn anzunehmen, durch welchen die Objecte nach ihrem Werthe oder Unwerthe von der Seele geschätzt werden.

Wenn wir uns nun der Art und Weise erinnern, in welcher viele Objecte uns instinctiv abstoßen oder anziehen, so scheint dieselbe uns folgende zu sein: Durch die Vorstellung eines Objectes — sei diese eine Sensation oder eine associirte Idee — wird die Seele seiner Nützlichkeit und Schädlichkeit nicht in der Weise des Deutlichen bewußt, sondern erfährt gewisse Gefühle des Ekels, des Wohlgefallens, welche mannigfaltig und verschieden sind, wie die Objecte, welche dieselben erregen: alle Sensationen haben ja gewisse Gefühle zur Folge, welche angenehm oder unangenehm sind. Die Geruchsvorstellung der frischen würzigen Luft erzeugt — auch im Menschen — nicht unmittelbar die Erkenntniß von deren Nützlichkeit, sondern eine derartige Gemüthsstimmung, welche die Neigung der Seele, sich in derselben zu erhalten, erregt; ebenso bewirkt die Empfindung der Hitze nicht unmittelbar die Erkenntniß des schädlichen Characters derselben, sondern eine unbehagliche gedrückte Stimmung, welche die Abneigung und Flucht zur Folge hat. Die Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Sensationen wird vielmehr erst durch Erfahrung und Beobachtung erkannt, indem die corrumpirende oder fördernde Wirkung verschiedener Objecte durch die angenehmen und unangenehmen Gefühle, (welche ja bewußt werden,) wie durch begleitende andere Sensationen erkannt wird. In dieser Weise erscheint in uns das unwillkürliche Begehren und Fliehen gewisser

Sensationen zu entstehen, und die Analogie berechtigt uns, auch bei den Thieren Aehnliches anzunehmen.

Hiezu kömmt noch ein anderer Grund. Die Gefühle, welche ein Object bei verschiedenen Menschen mit verschiedenem Körperbau hervorruft, sind weit verschiedener,[1]) als die Vorstellungen, und derartig, daß sie der Constitution des Leibes entsprechen, so daß das, was nützlich ist, (ohne als solches zu erscheinen) angenehme Stimmungen erregt; was schädlich ist, widerliche. Das Gemüth der Menschen ist daher gewissermaßen ein Schutz für die Wohlerhaltung des Leibes, wie das Gewissen für den Geist; denn auch dieses ist nicht eine Erkenntniß, sondern die Folge eines praktischen Urtheils und Entschlusses, die freudige oder bange Affection der Seele von ihrer freien Thätigkeit. — Der Instinct der Thiere nun, welcher in ähnlicher Weise die Erhaltung des sensitiven Wesens bezweckt, und daher verschieden sein muß für verschiedene Thierclassen, ist analog dem Gefühle des Menschen zu denken, welches der individuellen Körperbeschaffenheit entsprechend, den Genuß des Nützlichen angenehm, den des Schädlichen schmerzlich und ekelerregend macht, ehe wir wissen, ob dieses oder jenes dem Organismus, sei es überhaupt, sei es hier und jetzt, schädlich oder zuträglich sei. Die Eigenthümlichkeit des Gefühles verschiedener Menschen, welche ganz ihrer Leibesconstitution entspricht, berechtigt zu der Folgerung, es sei auch die Verschiedenheit der Thätigkeiten der Thiere, welche im wesentlichen Zusammenhange mit ihrem Organismus steht, psychisch begründet in der verschiedenen Stimmbarkeit[2]) der sen-

---

[1]) Eth. X. 5. 1176. a. 10—16. *διαλάττουσι δ' οὐ μικρόν ἐπί γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητά ἐστι, τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητά* . . . die wahre und vollkommene Lust sei die, welche dem (körperlich und geistig) Vollkommenen eigne. Jene Lust, welche dem Kranken und Schlechten zukömmt, ist nicht wahre und vollkommene Lust: *ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις.*

[2]) Dies ist, wie es scheint, die Ansicht des Aristoteles, wenn er Histor. an. IX. 1. 608. a. 13: *φαίνονται γὰρ ἔχοντά τινα δύναμιν περὶ ἕκαστον τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων φυσικήν, περί τε φρόνησιν καὶ εὐήθειαν καὶ ἀνδρίαν καὶ δειλίαν, περί τε πραότητα καὶ χαλεπότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας ἕξεις.* VIII. 1. 588. a. 17: *αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἤθη καὶ τὰς*

sitiven Seele, welche ja thatsächlich mit dem körperlichen Zustande inniger verknüpft ist, als das Denken.

Doch widerspricht diese Auffassung des Instinctes nicht dem teleologischen Satze, alles was die Seele bewege, müsse dieselbe durch Vorstellungen, durch intentional Erscheinendes bewegen? Mit nichten. Denn es wird ja sowohl das reale Object, welches die Seele instinctiv begehrt oder flieht, vorgestellt in der Seele, als auch die Lust oder der Ekel nach den früher entwickelten Gesetzen der Seele sofort mit ihrem Entstandensein bewußt. Dies aber ist durch jenes teleologische Gesetz nicht ausgesprochen, es müsse alles, was in der Seele sei, nach der Eigenthümlichkeit seiner Inexistenzweise zuerst vorgestellt in derselben sein. Denn wie wären dann die ersten Vorstellungen und Urtheile, Gefühle und Strebungen möglich? Denn sie müßten derart von der Seele ausgehen, daß diese ihres Wirkens bewußt wäre, ehe sie überhaupt Bewußtsein hätte. Auch die äußere Sensation wäre unmöglich, denn die Seele müßte zuerst, wenigstens begrifflich früher, ihres kommenden ersten Actes bewußt sein. Auch die Vorstellungen sind meist früher da, — begrifflich früher, als das Bewußtsein derselben. Nur jene Vorstellungen wie jene Entschlüsse, welche ich mir später zu setzen vornehme, sind früher vorgestellt. Doch in dieser Weise gilt jenes Gesetz nicht: es besagt vielmehr, alles was in der Seele vorgeht, muß in bewußter und gefühlter Weise in ihr vorgehen; ohne daß jedoch über das begrifflich-früher oder später etwas bestimmt wäre. Diesem Gesetze jedoch genügt unsere Auffassung des Instinctes vollständig.

Wenn nun zu diesem Gefühle Gedächtniß hinzukömmt, so werden diese instinctiven Neigungen der Seele beim Eintreten ähnlicher Fälle wieder im Bewußtsein erweckt und Elemente der Erfahrung. Durch die Bildung derartiger Erfahrungsurtheile werden die höhern Thiere weniger von ihren gegenwärtigen In-

---

τροφὰς διαφέρουσι . . . b. 27. 28: προσούσης δ' αἰσθήσεως ἤδη, περί τε τὴν ὀχείαν διὰ τὴν ἡδονὴν διαφέρουσιν αὐτῶν οἱ βίοι, καὶ περὶ τοὺς τόκους καὶ τὰς ἐκτροφὰς τῶν τέκνων. 589. a. 7: ἡ γὰρ αὔξησις ἑκάστοις γίνεται κατὰ φύσιν ἐκ ταύτης. τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἡδύ. διώκει δὲ πάντα τὴν κατὰ φύσιν ἡδονήν. Eth. X. 5. 1176. a. 2—9.

stincten abhängig, indem sie gefährliche Orte meiden, vorsichtig werden, u. dgl.

Jedoch diese Empirie der höhern Thiere ist wesentlich von der menschlichen Empirie verschieden, indem diese zur Erkenntniß des Grundes [1]) fortschreitet. Diese besteht nämlich darin, daß eine Eigenschaft vor allen andern mit dem Eintreten gewisser Fälle in Beziehung gesetzt wird, in der Weise, daß erkannt wird, wegen ihr komme diesem Dinge diese Wirkungsweise zu. Diese Erkenntniß setzt jedoch die Möglichkeit voraus, die einzelnen Eigenschaften gesondert für sich zu betrachten, sowie nach einer allgemeinen Beziehung mehrere Einzelthatsachen zu vergleichen. Die wissenschaftliche Erforschung allgemeiner Gesetze schreitet in dieser Weise zur Erkenntniß der letzten innern Ursache der Dinge fort. [2]) Die Wahrnehmung und das Gedächtniß ist bei dieser Erforschung von höchster Bedeutung, weil eine Menge Einzelthatsachen erfordert sind, um mit Sicherheit allgemeine Gesetze induciren zu können; ebenso sind auch viele Einzelgedächtnisse erfordert, damit eine sinnliche Erfahrung entstehe. Aristoteles konnte daher wohl sagen: „Wahrnehmung arbeite in dieser Weise das Allgemeine hinein," ohne dieselbe als einzige und ausschließliche Ursache des Inductionsprocesses zu begreifen. [3]) In dem Sinne

---

[1]) Metaph. I. 1. 981. b. 6. 10. sq.

[2]) Vgl. Brentano a. a. O. p. 213. ff.

[3]) So versteht Kampe a. a. O. p. 141. ff., das 19te Capitel des zweiten Buchs. Analyt. post. Nicht blos versteht er die aristotelische Entwicklung allein von der sensitiven Erfahrung, sondern identifizirt diese mit der geistigen Induction, indem er die durch wechselseitige Sichtung der Einzelgedächtnisse entstehende allgemeinere Vorstellung als „gesonderte, besondere Vorstellung" faßt. Dies jedoch ist unmöglich, weil der sensitiven Seele die Abstraction nicht eignet, durch welche gesonderte Artvorstellungen entstehen; denn durch diese wären die Thiere der Kunst und der Wissenschaft fähig. — Wenn er aus l. c. 100. a. 13. sq. ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὖσα οἵα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο auf die leidensfähige sinnliche Seele als Princip der Induction schließt, so entging ihm der von Aristoteles so sehr betonte Unterschied physischer und psychischer Leidensfähigkeit. De an. II. 5. 417. b. 2. sq.; III. 4. 429. a. 13; 7. 431. a 1. sp. Ebenso konnte Aristoteles vom Geiste sagen, er sei leidensfähig de an. III. 4. 429. a. 13; c. 8. Denn die Seele leidet ἄνευ ὕλης, nämlich ohne jene, welche Princip der Corruption ist.

nämlich bewirkt die sensitive Seele allgemeine Urtheile, daß sie aus vielen Gedächtnißvorstellungen und Urtheilen eine Vorstellung und ein Urtheil bildet, in welchem Acte vorzüglich das den Einzelthatsachen gemeinsame hervortritt und beurtheilt wird. Aehnlich treten in den Phantasmen einzelne Züge besonders deutlich hervor, während andere Theile der Vorstellung verschwinden, ohne daß dies eine Abstraction wäre. Das Werk der geistigen Unterscheidung aber ist es, jene Eigenschaft in der allgemeinen Vorstellung für sich zu setzen und den andern metaphysischen Theilen bestimmt gegenüberzustellen, welche der Grund ist, daß diesen Körpern diese Wirkungsweise zukomme. Diese Eigenschaft selbst wird gefunden durch methodisch-vergleichende Betrachtung der Körper, denen sie in höherer oder modificirter Weise zukömmt, und der besonderen Art und Weise und den Umständen, in und unter welchen die zu erklärende Erscheinung auftritt.

Noch ein anderer Unterschied der sinnlichen und geistigen Urtheile ist zu erwähnen, dessen Erklärung in dem früher entwickelten Gesetze gründet, es sei dem sinnlichen Denkvermögen unmöglich, verschiedene Objecte nach ihrer inneren Beschaffenheit zu vergleichen. Die sensitive Seele nämlich erreicht Wahrheit in ihren Urtheilen, aber daß sie Wahrheit erreicht, dies erkennt sie nicht. Veritas [1]) est in sensu sicut consequens actum ejus, dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est: sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res et ita nec veritatem ejus.

---

[1]) S. Thom. de verit. 1. a. 1. c.

Artikel 3.

Vorstellung und Urtheil sind nach Aristoteles Functionen desselben sinnlichen Denkvermögens, weil ihre formalen Objecte homogen sind; beide verhalten sich analog wie Gefühl und Strebung.

Nach dem Princip der aristotelischen Classification der Acte sind jene Acte homogen, deren psychische Objecte homogen sind. Durch die Vorstellungen nun werden die Dinge in der ersten intentionalen Weise der Seele gegenwärtig, in der Weise der Deutlichkeit, Unterschiedenheit. Das Urtheil aber ist jener Act der Seele, durch welchen die Seele sich gegenüber den Vorstellungsobjecten annehmend oder ablehnend verhält, ohne ein neues formales Object zu der Vorstellung hinzuzufügen; denn die Wahrheit ist schon in den Vorstellungen und wird von der Seele nur anerkannt oder verworfen. Da also das psychische Object beider Functionen identisch ist, nämlich das Vorgestellte als solches, so folgt die Homogeneität beider. Das Urtheil ist die Vollendung der Vorstellung und daher analog dem Begehren gegenüber dem Gefühl. Beide sind Bethätigungsweisen der Seele, verschieden nach den psychischen Objecten, welche Terminus derselben sind.

In beiden Gattungen finden sich scheinbare Uebergänge: Vorstellung — Zweifel — Neigung zur Zustimmung — Zustimmung mit Wahrscheinlichkeit — entschiedenes Zustimmen. Gefühl — Schwanken — zögerndes Verlangen — Vorziehen — entschiedenes Begehren.

Im Gebiete der Gedanken bewegt jedes Deutliche, so viel an ihm ist, zur anerkennenden Zustimmung, und analog erregt jedes Angenehme die zuneigende Begierde der Seele, „wenn nicht ein höheres widerspricht."

In beiden Gebieten psychischer Phenomene ist die Vollkommenheit der Vorstellungen und Gefühle eine bezügliche zum Urtheil und Willen. Jene Vorstellungen nämlich sind vollkommen, welche wahre und entschiedene Urtheile ermöglichen; und jene Gefühle, welche gute Willensentschlüsse erregen und fördern. Nicht die Schönheit scheint uns die den Vorstellungen eigenthümliche Vollkommenheit zu sein, weil sie wesentlich eine Beziehung zum Gefühle einschließt, und weil sie, wenigstens nicht alle sinnlichen Vorstellungen be-

trifft. Denn schön nennen wir Vorstellungen des Gesichtssinnes und auch des Gehöres: nicht jedoch der andern Sinne. Auch scheinen jene Vorstellungen der höhern Sinne schön zu sein, welche angenehm sind. Vollkommen sind vielmehr diejenigen Vorstellungen, welche eine energische Lebensbethätigung in ihrer Weise möglich machen; also ist Deutlichkeit die Vollkommenheit der Vorstellungen. Ebenso sind jene Stimmungen vollkommen, welche die Seele zu voller und immer gesteigerter [1]) Kraftentfaltung reizen und geneigt machen. Am wenigsten ist daher die Vollkommenheit des Gefühlslebens in jener Sentimentalität zu suchen, welche zwar ein zügelloses Phantasieleben (in weltlichen oder auch in religiösen Ideenkreisen) ermöglicht, aber die energische Erfüllung eines contemplativ-wissenschaftlichen oder practischen Lebenszweckes verhindert. — Güte und Schlechtigkeit findet sich bei den Gefühlen nur in Beziehung auf den Willen, [2]) sei es, daß sie ein schlechtes (schädliches) Wollen erregen, sei es, daß sie von einem solchen erregt oder genährt werden. Im Allgemeinen ist zwar die Seele so eingerichtet, daß das objectiv Wahre (so in den Sensationen) deutlich, das Nichtwirkliche (so in den Phantasmen) undeutlich erscheint, und daß andrerseits das Nützliche angenehm, das Schädliche unangenehm stimmt; jedoch werden in dem Grade, in welchem der spontane Einfluß der Seele auf ihr Innenleben zunimmt, leicht fehlerhafte Urtheile und Wollungen vorkommen.

Ferner sind die Arten der Vorstellungen mannigfaltig wie die Gefühle, [3]) während Urtheile und Strebungen nur die beiden

---

[1]) cf. Eth. X. 4 5. 1175. a. 30 bis b. 24.

[2]) cf. Eth. X. 5. 1175. b. 21—30. *διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικείᾳ καὶ φαυλότητι καὶ τῶν μὲν αἱρετῶν οὐσῶν, τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετερῶν, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἐστι. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά· καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινεταί, τῶν δ' αἰσχρῶν ψεκταί.*

[3]) Daher ist die Frage, ob gleichzeitig mehrere Vorstellungen in der Seele sein können, ähnlich derselben Frage bezüglich der Gefühle. Weil die sinnlichen Vorstellungen homogen sind, können nicht mehrere Acte gleichzeitig in der Seele sein; mehrere Objecte können dieses jedoch dann, wenn sie nach irgend einer Beziehung sich gegenseitig verdeutlichen können. Mehrere Gefühle sind aus dem obigen Grunde nicht als mehrere Acte gleichzeitig möglich, wohl

Weisen des Zustimmens und des Ablehnens aufzeigen. Wie nämlich die Vorstellungen durch materiale Unterschiede mannigfach verschieden sind, (als Farben-, Ton-, Tast-, Wärme-Vorstellungen,) so sind die Gefühle inner des formalen Unterschiedes des Angenehmen und Unangenehmen durch materiale Unterschiede vervielfältigt: Erregung, Ekel, Hoffnung, Angst, Zufriedenheit, Freude, Düsterheit und ähnliche. Alle diese Arten von Gemüthsstimmungen können angenehm werden, wie alle Arten von Vorstellungen deutlich werden können.

Endlich sind Vorstellungen und Gefühle nur mittelbar Erzeugnisse unseres bewußten und spontanen Wirkens, Urtheil und Entschluß dagegen unmittelbar.

Die Zweitheilung der psychischen Energie ist daher nach dem aristotelischen Princip der Eintheilung durchaus gerechtfertigt: für eine Dreitheilung bietet sein System keine Stütze, eher für eine Viertheilung.

Eine besondere Art der Urtheile sind die Gedächtnißurtheile, welche ebenso wie die Gedächtnißvorstellungen nur dem realen Objecte nach von den übrigen verschieden sind, indem sie die Vorstellung des früher vorgestellt und erkannthabens zu dem Objecte jenes frühern Actes hinzufügen, ähnlich dem begleitenden innern Bewußtsein. Hieraus ergiebt sich die Einheit des Vermögens für alle Vorstellungen und Urtheile des sinnlichen Theils, wie auch für alle Gefühle und Begierden.

---

aber können spezifisch-verschiedene Stimmungen zu einer Stimmung verschmelzen. Daher ist bei den Gefühlen die Annahme einer psychischen Chemie zulässig, nicht jedoch bei den Vorstellungen, deren formaler Character Deutlichkeit, Unterschiedenheit ist. Die gleichzeitig vorgestellten Objecte mischen sich daher nicht, sondern verdeutlichen sich. Urtheile jedoch können nur insofern gleichzeitig gefällt werden, als ihr Object Eines als Vorgestelltes ist; d. h. es kann in jeder Weise nur ein Urtheil gegenwärtig von der Seele ausgehen; ebenso nur ein Entschluß. Vgl. Brentano a. a. O. p. 106.

Artikel 4.

Wenn die Seele thätig ist, so ist sie immer mit allen Grundvermögen thätig; wenn die Seele urtheilend und strebend ist, im Sinne eines entschiedenen Zustimmens oder Verwerfens, kann keine andere conträre Entscheidung in dem sinnlichen Theile sein, noch auch in dem geistigen.

Es erübrigt nur noch aus den bisher entwickelten Gesetzen die letzten Folgerungen zu ziehen, in welchen die Einheit des psychischen Lebens als nicht blos behauptet, sondern erklärt und begrifflich vermittelt erscheint. Da alle Accidenzen eines substantiellen Theiles sich sofort ebenso wie die Substanz durchdringen, so ist alles Vorgestellte und Erkannte sofort gefühlt in der Seele und kann deren Neigungen erregen: alles Gefühlte hinwiederum ist unmittelbar nach allen seinen Beziehungen bewußt. Wie jedoch eine active Kraft der sinnlichen Seele erfordert war, die organischen Veränderungen des Centralorgans vorstellig zu machen, so bedarf es auch einer thätigen Einwirkung des Geistes auf das sinnliche Bewußtsein, welche ebenso wie die Einwirkung der sinnlichen Seelenkraft auf das Centralorgan unbewußt, nothwendig, ununterbrochen und allgemein ist, weil sie die Vorbedingung des Bewußtseins ist. Durch dieselbe ist also Alles, was in einem sinnlichen Vermögen ist, sofort im Geiste nach beiden Potenzen. Was im Geiste ist, war und ist nothwendig gleichzeitig im Sinne in dessen Weise.

Der Satz, der Verstand könne nie etwas denken ohne eine sinnliche Vorstellung, folgt aus dem Gesagten. Er erscheint auch als nothwendig aus dem entwickelten Begriffe der Vorstellung, welche wesentlich unterscheidende Thätigkeit ist. Da nämlich der Geist die metaphysischen Theile unterscheidet, müssen diese überhaupt in der Seele sein; und wenn er in ihnen logische Theile unterscheidet, so muß der metaphysische Theil gegenwärtig sein, in welchem Unterschiede klar werden; dieser selbst aber wird als solcher nur vorgestellt, wenn er von den andern Eigenschaften, welche sich in der sinnlichen Vorstellung durchdringen, unterschieden wird; dies jedoch ist unmöglich ohne actuelle sinnliche Vorstellung. Der Geist verhält sich in dieser Hinsicht ähnlich zu dem Sinne, wie dieser zu dem leiblichen Organe: wenn der Sinn in der gegen-

wärtigen Affection sich einzelne Theile des vorgestellten Objectes nicht deutlich machte, vermag er es nach dem völligen Aufhören derselben nicht mehr; wenn er sie deutlich gemacht hat, so kann er die Vorstellung zwar in Folge psychischen Anstoßes wiederholen, aber nicht ohne eine der frühern ähnliche Affection in dem Organe zu erregen. Ebenso vermag der Geist aus geistigem Anstoße eine Vorstellung zu wiederholen, jedoch nicht ohne daß auch im sinnlichen Theile sich die entsprechende Vorstellung bildete.

Selbst wenn der Verstand über seine geistigen Acte reflectirt, kann er dieselben nur vorstellen unter Gegenwart der sinnlichen Vorstellung eines sinnlichen Actes; denn auch die getrennte Betrachtung eines geistigen Actes, (selbst wenn dieser ein einzelner ist) ist abstrahirende Thätigkeit. Denn die Summe aller gleichzeitigen psychischen Acte ist das concrete Ganze, in welchem der Verstand ebenso die einzelnen Acte als metaphysische Theile sondern muß, wie in dem Gesichtsbild Farbe, Gestalt, Größe und Ort. Dieselben Gesetze gelten von dem Gefühle. Die Objecte, welche sinnlich vorgestellt das sinnliche Gemüth stimmen, stimmen, weil sie sofort im geistigen Bewußtsein gegenwärtig sind, auch das geistige Gemüth; und zwar so, daß die geistige Seele sofort auch durch die Weise erregt wird, wie die sinnliche Seele durch dieses Object gestimmt wurde. Alles also was in der Seele ist, ist sofort in allen ihren Potenzen gegenwärtig; d. h. in jeder heterogenen Weise der Inexistenz, nicht aber in jeder spezifischen Weise.

Die Phantasie oder eine andere innere Bethätigungsweise steht daher nicht zwischen dem Sinne und dem Verstande, wie einige scholastische Philosophen glaubten, indem sie lehrten, durch die Phantasie werde die Sinnesvorstellung für die Einwirkung des thätigen Verstandes zubereitet. Diese Annahme folgt weder aus den aristotelischen Principien, noch ist dieselbe in der Erfahrung begründet. Denn das gezeichnete Dreieck ersetzt dem Geometer mehr als das phantasirte gab; die Durchführung einer Rechnung oder einer Gedankenreihe durch Schrift oder Worte ist leichter und sicherer, als ohne diese Sensationen. Die Unterschiede der Farbe und der Gestalt treten deutlicher hervor in dem gegenwärtigen Gesichtsbild, als in dem Phantasma. Allerdings

dienen in vielen Fällen die Phantasmen besser dem Denken als die Sensationen, weil nämlich jene weniger von äußern Bedingungen abhängig sind, und daher der Seele leichter und beliebiger zu Dienste stehen.

Vielleicht wird man fragen, worin denn dann der Grund der verschiedenen Anlage der Menschen liege? denn die Sensationen aller seien bei gleicher Schärfe der Organe wol gleich. Allerdings würden sie gleich sein, wenn die sinnliche Unterscheidungskraft bei Allen dieselbe, oder der Gehirnbau gleich günstig, oder das Gemüth ein in gleicher Weise förderndes wäre. — Auch die Sensation muß bei verschiedenen Anlagen anders geartet sein und ist es. Der verschiedene Beruf zeigt sich durch die verschiedenartigste sinnliche Auffassung z. B. eines Gebäudes, in welchem diesem mehr die Gestaltverhältnisse, jenem die Größenverhältnisse, jenem die Farbengruppirung oder andere Beziehungen deutlich hervortreten.

Während jedoch nichts in der Seele ist, ohne im Geiste und im Sinne vorgestellt und gefühlt zu sein, vermag nicht jedes Object ebenso allseitig Urtheil und Streben zu erzeugen, wenn nicht etwa das Unterlassen des Beurtheilens und der Willensentscheidung als Wirkung betrachtet wird. Die Bedingungen, unter welchen ein Urtheil und eine Strebung möglich wird, sind nämlich complicirterer Art; eine Vorstellung dagegen ist die genügende Vorbedingung des Gefühles.

Wenn jedoch ein Urtheil von der Seele gefällt wird, so ist kein anderes gleichzeitig [1]) bezüglich desselben Objectes in conträrer Weise möglich, weder in der thierischen noch in der menschlichen Seele. Dies gilt auch von der Strebung. [2])

Zwar scheint Aristoteles im sechsten Capitel des vierten Buches der Metaphysik zu lehren, es könne dasselbe von zwei

---

[1]) Virtuell fällt die Seele im hypothetischen Urtheil wie im Schluß mehrere Urtheile; ebenso ist wesentlich mit jedem Urtheil in demselben Acte eine Selbstanerkennung des Urtheils eingeschlossen. cf. Capitel 4.

[2]) **Metaph. IX. 5. 1048. a. 21:** *διὸ οὐδὲ ἂν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τἀναντία, οὐ ποιήσει. οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἡ δύναμις, ἐπεὶ ὧν ἐστιν οὕτως ποιήσει.*

Sinnen in conträrer Weise beurtheilt werden.[1]) Umsomehr also, scheint es, kann der Verstand bezüglich desselben Objectes anders urtheilen als der Sinn, obgleich beide Acte gleichzeitig sind. Beides kann zwar nicht in Wirklichkeit wahr sein, aber das eine für dieses Vermögen, das andere für jenes.

Doch diese Behauptung ist völlig unhaltbar.[2])

1. Wenn die Seele zwei Sinnen nach dasselbe für wahr und für falsch oder conträres für wahr oder für falsch hielte, so würde die urtheilende Seele glauben, dasselbe sei zugleich und sei zugleich nicht, oder Entgegengesetztes sei zugleich an demselben Orte. Man kann sich nicht auf die gleichzeitige Vorstellung des

---

[1]) Metaph. IV. 6. 1011. a. 33. *ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ δύο λέγει ἐν τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων, ἡ δὲ ὄψις ἕν.*

[2]) De insomn. 2. 460. b. 18: *τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν. καὶ τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων τὸ ἓν δύο φαίνεται ἀλλ' ὅμως οὔ φαμεν δύο: κυριωτέρα γὰρ τῆς ἁφῆς ἡ ὄψις, εἰ δ' ἦν ἡ ἁφὴ μόνη, κἂν ἐκρίνομεν, τὸ ἓν δύο.* De ins. 3. 461. b. 1. Der Grund liegt darin, weil die Seele immer zustimmt, wenn nichts vorzüglicheres widerspricht. b. 23. sq. b. 30. sq. De an. III. 3. 428. b. 1. sq. cf. Trendelenburg Comm. ad h. c. §. 10. p. 459. Aristoteles erkennt hiernach in Metaph. IV. 6. 1011. a 33. sq. nicht die Möglichkeit conträrer Urtheile zu gleicher Zeit an, sondern er will der skeptischen Behauptung gegenüber, alles Erscheinende sei wahr und daher auch Alles ebenso falsch, den Unterschied des absoluten oder realen Seins, welches subjectiv in sich existirt, und des Seins, welches in der bewußten Seele objectiv intentional ist, hervorheben (de an. III. 2. 426. a. 1. sq.). Denn aus diesem Unterschiede ergiebt sich, daß zwar alles Erscheinende wahr sei, insofern es reale Eigenschaft oder Affection der Seele ist (l. c. 1011. a. 17.), nicht aber in dem Sinne, als ob jeder Erscheinung eine Realität außer der Seele entspreche. In erster Weise kann allerdings Entgegengesetztes zugleich in der Seele sein: als vorgestellt, weil die beiden Contraria nicht als zugleich wahr durch die gleichzeitige Vorstellung erscheinen, obgleich jede einzelne derselben, wenn sie für sich vorgestellt würde, den Schein der Wahrheit an sich hätte. Durch ein beide Theile der Vorstellung anerkennendes Urtheil würde jedoch die Seele beide conträren Objecte in derselben Beziehung (außer ihr an demselben Orte) für wahr halten, was widerspricht. Vgl. John Stuart Mill, System der inductiven und deductiven Logik, übers. Braunschweig 1862. 2. Bd. p. 197: „Wenn man den Zeigefinger und Mittelfinger kreuzt und . . . eine Brotkugel etwa dazwischen . . . bringt, . . . so wird man sich kaum des Glaubens erwehren können, man habe zwei Kügelchen

Widersprechens berufen, denn diese ist noch keine Anerkennung des Widerspruchs. Weil aber die Seele — denn diese ist das wirkende durch ihre Kräfte, nicht die Vermögen — nicht Entgegengesetztes für wahr halten kann, verwirft sie die eine und anerkennt die andere, oder enthält sich des Urtheils. Es gilt dies auch von der getrennten sensitiven Seele, welche zwar das Gesetz des Widerspruchs nicht kennt, aber naturnothwendig demselben gemäß handelt.

2. Könnte dennoch die Seele durch mehrere gleichzeitige Urtheile Conträres für wahr und dasselbe zugleich für wahr und für unwahr halten, so müßte man fragen, welches von diesen conträren Urtheilen und welche der conträren Begierden auf die bezügliche Thätigkeitsweise von bestimmendem Einfluß ist? Nach beiden Begierden kann ein Thier nicht handeln, wenn es z. B. sowohl in seiner behaglichen Ruhe zu verharren als dem ihm drohenden Feinde zu entfliehen begehrt; unmöglich kann der Mensch zugleich dem geistigen Willen der Entsagung von dieser Speise, und der sinnlichen Begierde nach derselben genügen. Es müßte also zwischen beiden Begierden nochmals gewählt und über beide Urtheile nochmals geurtheilt werden, so daß die Seele einem der beiden Acte als dem ihrigen zustimmte. Jedoch würde auch diese Annahme nur dann zu einer nothdürftigen Erklärung führen, wenn jenes höhere Urtheil und Wählen dem Geiste reservirt würde. Dies aber wäre schwierig anzunehmen und zu begreifen, wenn die Begierde im Widerspruch zum Geiste entstehen kann. Es gilt vielmehr auch hier, was bei allen Regressen gilt: Besser wird sofort angenommen, was doch einmal angenommen werden muß.

Die Gefühle des sinnlichen wie des geistigen Theils, und die Vorstellungen beider Theile verhalten sich also als Motive der entscheidenden Thätigkeit der Seele. Diese Entscheidung erfolgt ent-

---

zwischen den Fingern. Aber in dem letzten Falle wird nicht mein Gefühl . . . getäuscht; die Täuschung, mag sie anhaltend oder momentan sein, liegt in meinem Urtheil. Von den Sinnen habe ich nur die Sensationen und diese sind ächt und wahr."

weder aus übereinstimmenden Motiven[1]) und leicht; oder die Motive sind entgegengesetzt und es entsteht ein Kampf derselben in der Seele, welcher von dem Geiste entschieden wird, indem er entweder die sinnliche Begierde entstehen läßt und ihr stillschweigend zustimmt, oder indem er selbst, sei es aus geistigem oder sinnlichem Motiv positiv zustimmt, oder im Gegensatz zu der sinnlichen Lust nach geistigen Normen handelt. Alle diese Acte der Wahl sind frei, weil der Geist die verschiedenen Motiven bestimmt unterscheidend einem den Vorzug giebt, und nicht durch ein Gesammtmotiv, wie die sensitive Seele bestimmt wird. Alle Urtheile und Strebungen der menschlichen Seele sind demnach zugleich geistige, sei es durch Geschehenlassen, sei es durch positive Energie.

Das Resultat der bisherigen Entwicklungen ist also dieses: Die aristotelische Psychologie vermag die Einheit der menschlichen Substanz trotz der Annahme virtual-verschiedener Seelentheile, ferner die Einheit des innern und äußern Bewußtseins, ferner die Einheit des sensitiv-psychischen und endlich die Einheit des menschlich-psychischen Lebens aus ihren Principien begrifflich zu vermitteln, und als nothwendig darzulegen.

1. Die substantiellen Seelentheile sind nur virtual unterschieden; denn dieses ist gefordert durch den Begriff des Theils.

2. Die accidentalen Seelentheile sind aus demselben Grunde nur virtual von einander verschieden, und dürfen sich daher nicht als verschiedene Realen gegenüber gestellt werden; sie sind vielmehr wechseldurchdrungen, ähnlich wie die Eigenschaften der Körper.

3. Das äußere und innere Bewußtsein, das Gefühl und Selbstgefühl sind nicht verschiedene metaphysische Theile, weil die

---

[1]) Dieses ist das vollkommene Wollen: *οὗτος (ὁ σπουδαῖος) γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πασὴν τὴν ψυχήν.* Eth. IX. 4. 1166. a. 12. Denn dann ist die Herrschaft des Geistes über den sinnlichen Theil eine vollkommene.

formale Ursache durch sich selbst das ist, was durch sie das Concretum ist.

4. Es ist daher die Beziehung eines einzelnen Actes auf ein einzelnes Object (z. B. die Erkenntniß, daß ich durch diesen Act diese Farbe gesehen habe,) nicht als Resultat einer besondern, vielleicht willkürlichen, Bethätigung der Seele zu verstehen, sondern als unmittelbar mit der Empfindung gegebene Thatsache. Act und Object werden zum Behufe des unmittelbaren innern Bewußtseins von der Seele nicht wie zwei ursprünglich getrennte Elemente erst verbunden, sondern sie sind schon ursprünglich Eines, und zwar so, daß der Unterschied des Objectes und Actes in dem unmittelbaren Bewußtsein und Gefühl erst durch die geistige, analysirende Vorstellungskraft wirklich und deutlich gemacht wird.

5. Aehnlich verhält es sich mit der Verbindung verschiedener Sensations- nnd Phantasieobjecte. Diese Verbindung, möglich gemacht durch die formale Homogeneität des Verglichenen, vollzieht sich nach gemeinsamen Beziehungen: nicht als ob die Seele die zuerst für sich betrachteten Objecte mit einer dritten Vorstellung verbände, sondern unmittelbar, unwillkürlich und ursprünglich treten geeignete Objecte zueinander in solche Vorstellungen zusammen, welche erst vom Geiste als Verbindungen erkannt, aufgelöst und wiederzusammengefügt werden.

6. Alles ferner, was in der Seele vorgeht, ist nach allen Beziehungen in allen heterogenen Inexistenzweisen intentional. Nie ist ein Vermögen der Seele thätig, ohne daß alle Kräfte mitthätig sind. Diese psychische Thatsache beruht auf dem allgemeineren Gesetze, wornach jede Eigenschaft, welche einem Seienden zukömmt, demselben nach allen metaphysischen Theilen desselben substantiellen Theiles zukömmt.

Es ist daher möglich, daß Alles, was die Seele erfährt, nach Inhalt und Form geeignet wird, Motiv der urtheilenden wie der strebenden Entscheidung der Seele zu werden.

7. Der geistige und sinnliche Theil des Innenlebens sind nicht von einander gesonderte Lebenskreise, deren Inhalt entweder gar nicht oder nur theilweise ineinander überströmte, sondern sie sind so verbunden, daß kraft eines steten und nothwendigen Ein-

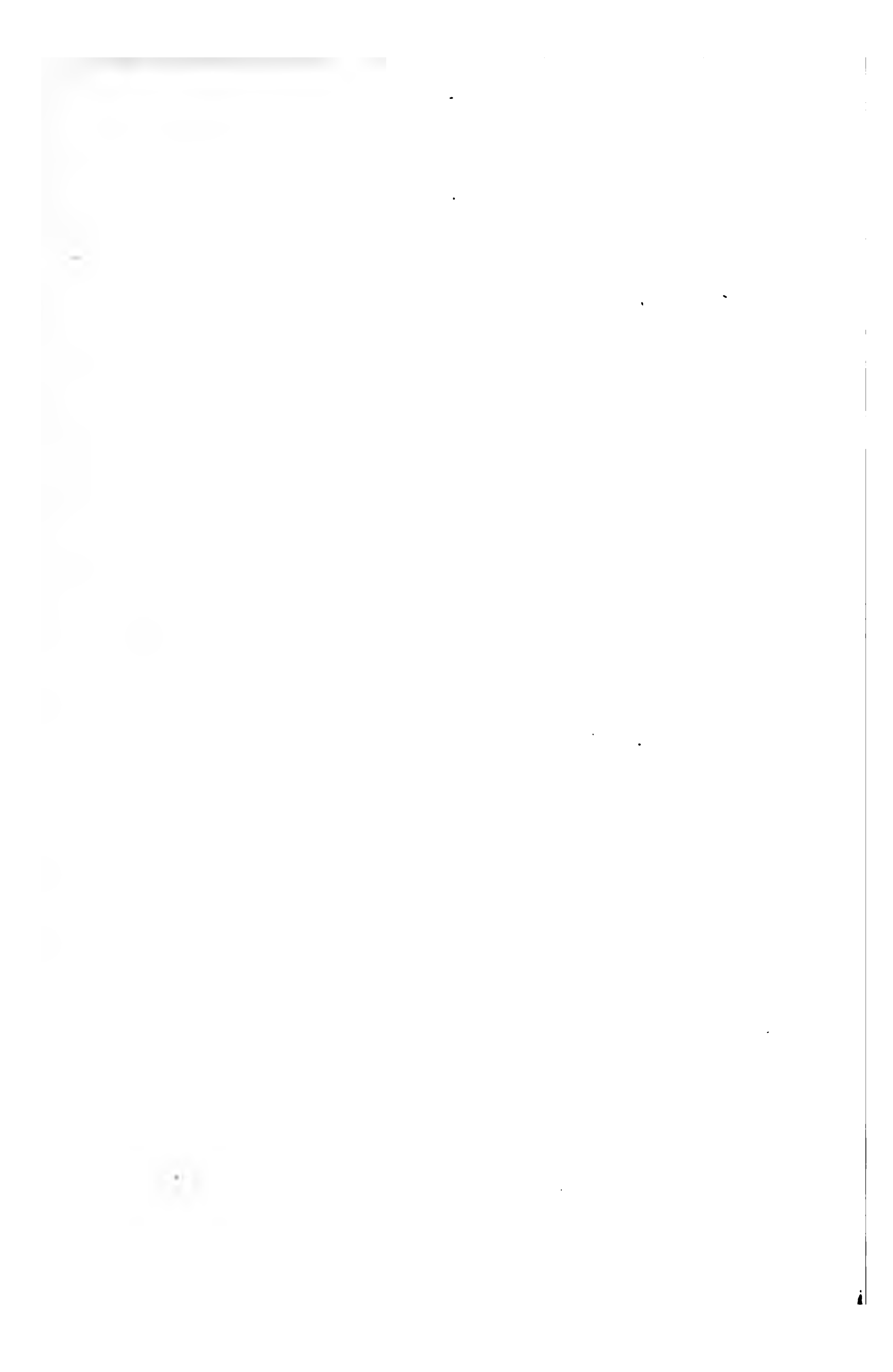
flusses des Geistes (vgl. Brentano, Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός), Alles, was und wie es die sinnliche Seele erfährt, in höherer Weise im geistigen Bewußtsein und Gemüth erscheint.

Hiernach ist es möglich, daß Sinnliches und Geistiges verglichen, aufeinander bezogen und Motiv des geistigen Urtheils werde; ebenso wird begreiflich, wieso Sinnliches als Sinnliches die Neigungen der Geistesseele, ja sogar Kämpfe mit geistigen Neigungen zu erregen vermöge, deren Ausgang nur zu oft die große Stärke und Innerlichkeit sinnlicher Motive bekundet.

8. Wie schon angedeutet wurde, erleidet die Seele nicht blos, sondern sie reagirt auch selbstthätig gegen die Vorstellungen und Gefühle durch ihre Urtheils- und Willenskraft. Obgleich diese Kräfte je zweifach, sinnlich und geistig, sind, können gleichwohl niemals zwei widersprechende Urtheile oder Entschlüsse von der Seele ausgehen, weil die sinnlichen und geistigen Motive nicht gesondert bleiben, sondern so lange kämpfen, bis eine oder keine Entscheidung erzielt wird.

Itaque omnia in omnibus: nam et mens est utique in seipsa, quoniam ad seipsam mens dicitur, quamvis noscens vel nota vel noscibilis ad suam notitiam relative dicatur, amans quoque et amata vel amabilis ad amorem referatur, quo se amat. Et notitia, quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad seipsam nota et noscens dicitur. Non enim sibi incognita est notitia, qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem, cuius amor est, tamen et ad seipsum est amor, ut sit etiam in seipso, quia et amor ipse amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est seipso. Ita sunt haec singula in seipsis. In alternis autem ita sunt, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia et notitia in mente noscente. Singula in binis ita sunt, quia mens, quae se novit et amat, in amore et notitia sua est: et amor amantis mentis seseque scientis et amantis in mente atque in amore ejus est, quia scientem se amat et amantem se novit. Ac per hoc et bina in singulis, quia mens, quae se novit et amat, cum sua

notitia est in amore et cum suo amore in notitia: amor quippe ipse et notitia simul sunt in mente, quae se amat et novit. Tota vero in totis, quemadmodum sint, jam supra ostendimus, cum se tota mens amat et totam novit et totum amorem suum novit, totamque amat notitiam suam, quando tria ista ad se ipsa perfecta sunt. Miro itaque mode tria ista inseparabilia sunt a semetipsis et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia . . . una vita, una mens, una essentia. (S. Aug. de. Trinit lib. IX. XI.)



Druckfehler.

S. 4 Z. 3. v. u. st. „ein Gattungsbegriff“ „kein Gattungsbegriff“.
S. 10 Z. 15 v. o. ist „nach“ auszulassen.
S. 17 Z. 1 v. o. ist nach „Subjecte“ einzuschalten: „sei es unmittelbar.“
S. 18 Z. 8 v. u. st. „sie“ „es“.
S. 19 Z. 10 v. o. ist nach „die“ einzuschalten: „Sinne“.
S. 41 Z. 3 v. o. st. „der bezüglichen“ „bezüglich der“.
S. 68 Z. 10 v. u. st. „steht“ „fehlt“.
S. 80 Z. 11 v. u. st. „dafür das“ „dafür daß das“.
S. 100 Z. 18 v. o. st. „Lust eine“ „Befriedigung eine“.
S. 116 Z. 1 v. u. st. „dieses“ „des vorigen“.

